II 6935
32
H68

Thomas Hobbes

Elementele dreptului natural și politic

12-20601116

HUMANITAS

THOMAS HOBBES

Elementele dreptului natural și politic

Traducere și glosar
ANA-RALUCA ALECU și CĂTĂLIN AVRAMESCU

Prefață și note de
CĂTĂLIN AVRAMESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta colecției
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

II 6935
12-20060116

B.C.U. FILOSOFIE

12 — 20060116

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HOBBES, THOMAS
Elementele dreptului natural și politic /Thomas Hobbes; trad. de Ana-Raluca Alecu și Cătălin Avramescu. - București: Humanitas, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-50-0973-0

I. Alecu, Ana-Raluca (trad.)
II. Avramescu, Cătălin (trad.)
34

Univ. București - Filosofie

004544

© HUMANITAS, 2005, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

ISBN: 973-50-0973-0

Un mic tratat despre păcat

Despre Toma d'Aquino se spune că stătea toată ziua întocmind lungi liste de păcate pe care, tot scriind despre ele, nu apuca să le mai comită. Judecând după reacțiile contemporanilor săi, Thomas Hobbes a comis toate păcatele lumii. Există însă o legătură profundă între sfântul catolic și filozoful protestant, una care a scăpat până acum atenției criticii.

În istoria gândirii, puțini autori au avut o reputație atât de întunecată precum Hobbes. Un extras din *Idea Theologiæ Leviathanis* (1673) a lui Charles Robotham ne dă o idee despre imaginile pe care le stârnea acesta: „Dragonul gigantic, monstruozitatea hidoasă, bestia britanică, propagatorul doctrinelor execrabile, promulgatorul ideilor nebunești." Opera sa a fost plasată la *Index*, iar scrierile sale au fost arse în 1683 în curtea bibliotecii Bodleian, la Oxford, cu prilejul ultimei arderi de cărți aprobată judiciar în Anglia. Era ceva, așadar, în felul în care Hobbes izbutea să scrie despre subiecte respectabile, ceva ce isca inevitabil indignarea cea mai profundă.

Omul însuși era departe de imaginea pe care a lăsat-o ca „Monstrul din Malmesbury". Faimos pentru știința sa, cei care l-au cunoscut îndeaproape l-au perceput ca pe un personaj amabil. Biograful său, Aubrey, ne spune că avea nemeritat de mulți dușmani, „pentru că el nu provoca, dar dacă era provocat devenea înverșunat și aspru". El era iubit,

susține același Aubrey, pentru natura sa bună. Generos, vesel și gata să instruiască pe oricine ar fi dorit, necredința sa ar fi fost doar o invenție a celor care îl invidiau.

Cum s-a transformat acest om într-un autor atât de subversiv? Ce s-a întâmplat pentru ca el să devină „nerușinatul vânzător de falsuri" (Robotham) și producător al unor „discursuri monstruoase și trădătoare" (Clarendon)?

Critica ne spune astăzi că două erau motivele pentru care doctrina lui Hobbes a fost atacată. Mai întâi „ateismul". Acesta este un termen-umbrelă în secolul al XVII-lea. Ce însemna el în cazul lui Hobbes este neclar. După unii, el era ateu pur și simplu, un ne-creștin, un materialist care nu recunoștea existența lui Dumnezeu. Pentru alții, el era un eretic, un socinian, un anti-trinitar, un mortalist, unul dintre aceia care credeau că sufletul era muritor. Dacă credea în Dumnezeu, specula că acesta ar fi un fel de substanță subtilă. În ochii altora, era un anglican care își permitea excesiv de multe libertăți, un latitudinar. Pentru clericul catolic francez iritat de *Leviathan*, el era un protestant. „Ateismul" lui Hobbes este în cele din urmă un mister, pentru noi ca și pentru contemporanii săi. A murit în 1679, spovedindu-se ca un anglican obișnuit.

Al doilea cap de acuzare este absolutismul. Într-o epocă în care juriștii și teologii susțineau unele din cele mai exorbitante justificări ale puterii absolute ce s-au formulat vreodată, a fi remarcat și condamnat pentru aceasta presupune o abilitate ieșită din comun. Hobbes și-a atras mai întâi ostilitatea taberei parlamentare, datorită implicațiilor extrem-regaliste ale doctrinei din *Elementele dreptului*. În exil la Paris, el devine inacceptabil și pentru regaliști, de aceea se întoarce în Anglia unde jură credință regimului lui Cromwell. După Restaurație, numai amiciția lui Charles al II-lea îl ferește de răzbunarea inamicilor pe care și-i făcuse. În tot acest timp, el a susținut teze neobișnui-

te, însă nu nemaiauzite: că există o putere supremă, constituită doar pe bază de consimțământ, acționând prin mijlocirea fricii de moarte violentă, și căreia oamenii nu au dreptul să îi reziste.

Un ateu și un rău teoretician politic, așadar. Orice am înțelege de aici, ceva rămâne neexplicat. Cum a fost cu putință ca savantul, oricât de rătăcit, să se transforme într-un personaj infernal? Ce fel de știință face posibilă articularea unui asemenea discurs unic?

Dar mai întâi să ne întrebăm: ce fel de discurs? Acela al ateului? al teoreticianului politic? Așa se scriu astăzi majoritatea cărților despre Hobbes: ele ne prezintă „argumentele" filozofului, cu aerul că știința care le dă sens este cunoscută. Dar este ea oare? Ateismul? Orice ar însemna asta, nimeni nu s-a declarat ateu în Anglia înainte de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. Cum ar fi putut omul de știință Hobbes să lucreze în cadrul unui discurs sistematic care încă nu exista? Cum ar fi putut desfășura el o știință a ateismului care încă nu se inventase? Nici daeă presupunem prezența unei științe secrete nu ajungem prea departe în lămurirea misterului unui om și al unor scrieri care nu s-au ferit niciodată de publicitate. Și nici dacă presupunem că Hobbes este doar un eretic sau un latitudinar nu înțelegem complet ce l-a adus, spre deosebire de ceilalți eretici și latitudinari ai timpului său, în punctul în care a devenit cunoscut ca autor al unor „enormități" unice (calificativul este acordat de Clarendon, unul dintre personajele notabile ale războiului civil și autor al uneia dintre primele lucrări de critică a lui Hobbes).

„Știința politică" nu constituie nici ea cheia ce decriptează întregul sens al întreprinderii filozofice hobbesiene. E adevărat că Hobbes însuși susține că este creatorul științei politice, care nu ar fi existat înainte de cartea sa *De cive* (Despre cetățean, 1642). *Elementele dreptului*,

lucrarea pe care el o numește un „mic tratat", furnizează majoritatea argumentelor din *De cive* și îi este anterioară cu doi ani. Să fie, așadar, aceasta analizabilă ca un tratat de teorie politică? Dar, în acel moment, pentru autorul său nu exista o știință politică înțeleasă ca un domeniu în care el să se înscrie, ale cărui reguli să le respecte și ale cărui metode, limbaj și scopuri să le adopte. E drept că pretenția lui Hobbes este o exagerare. Ideea că există o „știință" sistematică a politicului apare încă din dialogurile lui Platon și a fost transmisă filozofului englez prin intermediul scolasticilor. Numai că știința politică a lui Hobbes o neagă pe aceasta și propune ceva radical nou, cel puțin în intenția sa creatoare.

Până la un punct, e perfect legitim să îl analizăm pe Hobbes ca pe un politolog, cum s-ar spune astăzi. E legitim pentru că vrem să înțelegem tezele lui privitoare la subiecte precis delimitate, într-o manieră care să aibă un sens pentru noi. Însă nu acesta este Hobbes însuși. Este un Hobbes așa cum se vede el dinspre noi, dintr-un teritoriu epistemologic pe care el l-a anunțat, în unele privințe, dar în care nu a gândit niciodată pe deplin.

Avem aici o problemă generală, care trece dincolo de interpretarea unei lucrări ca *Elementele dreptului*. E limpede că există ceva numit „context" care contribuie la sensul uneia sau alteia dintre ideile formulate de autor. Este important, spre exemplu, să luăm în considerare disputele politice din perioada războiului civil englez pentru a înțelege ce anume dorea Hobbes să transmită într-unul sau altul din paragrafele tratatelor sale. Acest lucru este util pentru înțelegerea acelor opere care sunt încadrate în contextul lor. Însă operele atipice sunt greu de evaluat astfel. Ele sunt ceea ce sunt tocmai pentru că ies dintr-un orizont de așteptare sau chiar de acceptabilitate. Mai mult: atunci când una din aceste opere reușește să impună un

gen, o abordare, să schimbe o paradigmă, ea riscă să fie asimilată retrospectiv de aceasta. Așa ajungem să credem că *Elementele dreptului* este un „tratat de științe politice", ca și cum sensul acestei expresii ar fi același în timpul și după compunerea acestei lucrări.

Iată cum apare, din perspectiva filozofiei moderne, planul *Elementelor dreptului.* În partea I (*Natura umană*) se găsește „teoria cunoașterii" și „antropologia" lui Hobbes. Aici el elaborează un model „mecanicist" despre om. Senzația este o acțiune a obiectelor exterioare asupra simțurilor și se află la originea vieții mentale. Reprezentările sunt produse prin asocierea ideilor simple. Numele sunt inițial un fel de mărci mentale asociate unui obiect. După această teorie despre senzație, reprezentare și limbaj, Hobbes continuă cu o teorie despre pasiuni, care sunt reconstruite, în acord cu filozofia mecanică, drept forme de mișcare în spațiul interior. Aceste teorii au rolul de a permite o analiză a formelor de discurs. Reprezentările religioase, mai ales, sunt tratate ca un ansamblu de fantasme formate sub influența fricii.

Trecerea la teoria politică este graduală. Mai întâi, o analiză a voinței, care ar fi strict determinată de influențele asupra minții omului. Similar cu ce se petrece în lumea materială, între oameni există o rețea de influențe reciproce, o coliziune continuă, o competiție ce este alimentată de pasiunile lor bazale. De aici provine acea stare de conflict numită „starea de natură", care este un război generalizat al tuturor împotriva tuturor. Ea apare pentru că fiecare om are un drept egal asupra a orice și pentru că nu există o putere recunoscută ca superioară, care să impună reguli comune. În acest stadiu, doar legile naturii au valabilitate. Tot dreptul natural indică și posibilitatea ca oamenii să iasă din această stare transferându-și dreptul de autoapărare. Rezultatul este o uniune a fiecăruia cu fiecare, un corp politic.

Acest corp politic este investigat în partea a II-a (*De corpore politico* — Despre corpul politic). Prin actul uniunii mulțimea devine o persoană juridică. Urmează o serie de capitole despre felul în care un corp politic este organizat și despre natura puterii politice. După aceasta, Hobbes ajunge la una din cele mai controversate părți ale lucrării, unde el susține că suveranul are dreptul să dicteze interpretarea religiei și că supușii nu au dreptul să îi reziste sub nici unul din motivele frecvent invocate. La sfârșit, apare demonstrația că legea e un ordin al celui care are puterea absolută.

Acesta este un rezumat tipic al teoriei hobbesiene. Însă el este exact numai din perspectiva științei care ne servește astăzi ca un cadru al înțelegerii. *Elementele dreptului* conține și alte lucruri ce depășesc acest univers de referință. E interesant că aproape nici un critic nu a observat ceea ce Hobbes nu tratează. Subiecte importante ale științei politice, care ar fi trebuit să se găsească într-un asemenea tratat, sunt omise sau menționate doar în treacăt: educația prințului, impozitele, fortificațiile, arta războiului și multe altele. Uneori aceste lacune sunt asumate conștient, cum ar fi aceea de la începutul capitolului despre rebeliune, unde aflăm că... nu vom afla nimic despre dizolvarea republicii ca urmare a invaziilor străine. Iată că textul din *Elementele dreptului* pare să nu fie redactat în acord cu toate principiile științei căreia îi aparține. Atunci de ce credem că el este explicabil strict ca un tratat de științe politice?

Pentru a ajunge la sensul argumentelor hobbesiene, să pornim de la o constatare simplă: unul dintre cei mai importanți termeni din *Elementele dreptului* este acela de „conștiință". El aparține de fapt filozofiei morale și nu teoriei politice, de unde a fost izgonit de abordări mai „obiective". Un capitol central din partea a II-a, capitolul XXV, tratea-

ză doar chestiunea autorității conștiinței individuale (*Supușii nu trebuie să-și urmeze judecățile personale în materie de controverse religioase*). Și alte capitole urmăresc, în fond, același gen de chestiuni „de conștiință", chiar dacă acest lucru nu reiese mereu limpede din titlu. Capitolul XXVI discută dacă supușii trebuie să asculte de judecata celor care nu sunt autorizați de puterea suverană. În capitolul XXVII sunt enumerate cauzele rebeliunilor, cu referire la falsele titluri și speranțe pe care le propun uzurpatorii. În partea I (capitolul VI), conștiința este definită în sensul său clasic de „conștiință morală" și nu de simplă realizare a faptului de a fi. Capitolele despre legea naturală din această parte se citesc pe alocuri ca o colecție de „cazuri de conștiință": dacă promisiunea de a plăti o sută de livre, obținută azi sub amenințare, este validă mâine sau dacă fariseii trebuiau să respecte și în conștiință, nu doar prin acte externe, legea divină. În capitolul final al lucrării, legea civilă este definită ca o „expresie a minții". Dacă adăugăm la aceasta ideea că legea naturii, fiind nescrisă, este percepută de indivizi ca un dictat al conștiinței, atunci vedem că *Elementele dreptului* alcătuiesc, într-o măsură notabilă, o discuție sistematică despre principiile care trebuie să guverneze deciziile de conștiință, astfel încât acestea să nu mai fie bazate pe opinie, ci pe o știință riguroasă.

De aceea, micul tratat al lui Hobbes este apropiat de un manual de cazuistică. El este inteligibil pe fondul marii tradiții a tratatelor despre cazurile de conștiință, o tradiție care are rădăcini antice, dar care s-a dezvoltat mai ales în perioada medievală și în epoca timpurie modernă.

Dacă vom compara vreunul dintre aceste tratate cu *Elementele dreptului*, asemănările vor ieși imediat la iveală. Ajunge să ne uităm pe partea a II-a din *Summa theologica* a lui Toma d'Aquino. Mai întâi este discutat scopul final al acțiunilor omului, exact ceea ce Hobbes face în prima

parte din *Elementele dreptului*. Urmează o teorie a actelor și a voinței omenești, după care Toma trece la o analiză a pasiunilor, toate teme tratate și de Hobbes. După aceasta urmează o discuție despre legea naturală (divină) și despre cea civilă, în această ordine, la ambii autori.

Cazuistica era o știință bine reprezentată în Anglia în perioada când Hobbes și-a compus tratatele. William Perkins, *Armilla aurea* (1590), William Ames, *De Conscientia* (1630), Robert Sanderson, *De juramenti promissorii obligatione* (1647) și Joseph Hall, *Decisions of diverse Practicall Cases of Conscience* (1649) sunt doar câteva din numele cele mai proeminente ale cazuisticii, care a avut reprezentanți atât printre anglicani și puritani, cât și printre catolicii englezi. Multe din lucrările despre cazurile de conștiință, fie că este vorba despre cele moderne sau despre cele medievale, tratează și probleme politice, cum ar fi aceea a drepturilor pe care le are un suveran sau aceea a rebeliunii împotriva tiranului, ori probleme legale, cum ar fi acelea legate de regimul proprietății. O asemenea carte, pe care Hobbes o cunoștea bine, este cea a lui Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (Despre dreptul războiului și al păcii, 1625), care continuă în anumite privințe teoriile scolasticii spaniole târzii. Mai important a fost probabil faptul că, în perioada războiului civil, numeroase controverse politice sau legale erau formulate în limbajul cazuisticii de către teologi. Acest lucru este evident în pamfletele politice, dintre care unele anunță încă din titlu că tratează despre chestiuni de „conștiință".

Cazul cel mai interesant este probabil acela al lui Jeremy Taylor, unul din principalii teologi anglicani (*Caroline Divines*) din secolul al XVII-lea și autorul unuia din cele mai importante tratate de cazuistică protestantă, *Ductor dubitantium* (1660). În acesta, Taylor declară că intenția sa este de a parcurge un drum care nu a mai fost parcurs înainte de alții. Spre deosebire de tratatele clasice, care ar fi

simple colecții de cazuri, acesta ar fi unul care se distinge prin privilegierea metodei. Cazurile de conștiință sunt infinite, de aceea e nevoie de „un instrument general al teologiei morale". Taylor discută, în ordine, natura conștiinței individuale, apoi natura legilor, divine și umane, și conchide cu o discuție a naturii binelui și răului.

Dincolo de chestiunea metodei, *Elementele dreptului* mai are în comun cu literatura cazuistică și insistența asupra problemei mântuirii. Pentru acest gen de scrieri, mântuirea apare ca un scop fundamental al acțiunilor omenești. Rezolvarea „cazurilor de conștiință" presupune elucidarea acelor situații în care mântuirea este pusă sub semnul întrebării de viciile, apucăturile și înclinațiile oamenilor, sau pur și simplu de insuficienta cunoaștere a legilor divine și omenești. În *De corpore politico*, Hobbes discută, la rândul său, despre lucrurile ce sunt necesare mântuirii și găsește că, în principiu, ea este asigurată de respectul legilor civile. El are și o soluție pentru cazul, clasic în literatura cazuistică, al unui posibil conflict între legea divină și cea politică. Discutând despre situația unei democrații unde o adunare generală ia o decizie contrară preceptelor divine, Hobbes arată că vina cade doar asupra indivizilor care au sprijinit acea rezoluție.

Dar ceea ce aduce mai aproape *Elementele dreptului* de listele Sfântului Toma este concentrarea asupra problemei păcatului. Lucrarea lui Hobbes se citește ca o enciclopedie a viciilor. Adorarea falselor zeități, ura, rușinea, disperarea, pofta, neascultarea, răzbunarea sunt numai câteva dintre viciile enumerate în *Natura umană*. În *De corpore politico*, analiza viciilor revine, spre exemplu, atunci când Hobbes discută caracterul conducătorilor rebeliunilor. Frica, mai ales frica de moarte, marchează, înainte de orice, caracterul omului hobbesian. Toate acestea fac ca starea de natură, adică acea stare unde viciile omenești nu sunt

reprimate de o forță irezistibilă, să apară ca una profund vicioasă. Această descriere își are rădăcinile în predicile teologilor începutului secolului al XVII-lea, care propun viziuni despre o stare de corupție generalizată a omenirii.

De unde această înclinație către rău pe care o detectează Hobbes? Aceasta este o întrebare centrală pentru filozofia morală hobbesiană, pe care nu vom încerca să o rezolvăm aici. Un lucru însă trebuie pus în evidență: oamenii ajung adesea la conflicte datorită falselor idei pe care și le fac despre sine, despre ceilalți și despre drepturile care sunt asociate indivizilor în anumite situații. Pentru a explica cum este posibil ca oamenii să se înșele sistematic, el propune un fel de epistemologie negativă. Este un loc comun să se afirme că Hobbes avansează, în primele secțiuni din *Elementele dreptului*, *De cive* și *Leviathan*, o „teorie a cunoașterii". În realitate, ceea ce îl preocupă este să construiască mai degrabă o teorie a necunoașterii. Iată-i, de pildă, pe liderii rebeliunilor care, paradoxal, au „elocvență multă și minte puțină". Ei se pricep să îi infecteze pe ceilalți cu idei greșite prin mijlocirea retoricii, însă despre ceea ce se numește cu adevărat „știință" (*scientia*) ei nu știu nimic, pentru că altfel și-ar da seama că în mod universal nici un pretext de rebeliune nu este just. Această teorie despre eroarea în cunoaștere, inclusiv în cunoașterea morală, este dezvoltată pas cu pas încă de la începutul părții I a *Elementelor dreptului*. Capitolul despre simțuri se termină cu o secțiune despre decepția produsă de acestea. Următorul capitol tratează despre imaginație și fantasme și despre cum acestea din urmă pot fi luate drept realitate. Capitolul ulterior se închide cu un avertisment privind inferențele din experiență și felul în care ele pot duce la greșeli. Următorul se termină, la rândul său, cu o enumerare a erorilor ce decurg din limbaj.

Păcatul este o temă centrală a *Elementelor dreptului*, însă soluția pe care o propune Hobbes este radicală și marchea-

zà o desprindere de abordările tradiționale din literatura cazurilor de conștiință. În esență, el dorește să demonstreze că lucrurile considerate de obicei astfel nu sunt de fapt păcate. În starea de asociere civilă, singurul păcat pentru un supus este neascultarea ordinului suveranului. Suveranul poate păcătui și el împotriva legii divine dacă ordinele sale nu sunt conforme acestei legi. Dar dincolo de aceste concesii, omul civil al lui Hobbes nu prea are posibilitatea să păcătuiască, atâta vreme cât este obedient. Prin urmare, ceea ce era pentru cazuiști o problemă de conștiință pare să se transforme la Hobbes într-o problemă strict politică. Din perspectiva filozofiei morale, importantă este și concepția despre păcat în starea de natură. Omul natural nu este, în principiu, un păcătos, cât timp își folosește rațiunea. Doctrina lui Hobbes conform căreia totul este permis în starea de natură este nu doar una juridică și antropologică, ci și una care se opune unei mari tradiții a filozofiei morale. Ceea ce pentru alții reprezintă niște crime împotriva naturii se transformă la Hobbes în acte justificate de necesitate și, prin urmare, de legea naturii. Ipoteza aceasta, a unui om care comite toate păcatele, fără ca legea naturală să îl condamne, atâta vreme cât el crede în conștiința sa că aceste acte sunt justificate, este semnul despărțirii lui Hobbes de literatura cazurilor de conștiință. Acest aspect al teoriei sale i-a șocat profund pe majoritatea contemporanilor săi, care l-au acuzat că l-a conceput pe individul aflat în starea de natură ca pe un „nemernic" (Clarendon). Și tot pentru această concepție, privitoare la acțiunile aberante ce sunt justificate în lumina legii naturale, Hobbes a fost atacat de filozofii secolului al XVIII-lea, cu notabila excepție a lui Sade.

Elementele dreptului nu a putut fi, așadar, un manual de cazuistică. Deși tratează tema păcatului și pe cea a conștiinței, soluțiile și abordările sale nu sunt dintre cele pe care un cazuist le-ar fi găsit acceptabile ori inteligibile. Asta se întâmplă în primul rând pentru că metoda aplicată de

Hobbes este în bună măsură a sa. Chiar dacă admitem că a sa filozofie a naturii nu este atât de originală pe cât a sperat el, ea fiind preluată de la Descartes, el o folosește într-un fel propriu, pentru a invada teritoriul filozofiei morale și politice, pentru a reformula probleme tradiționale și pentru a propune soluții moderne. Dar sinteza hobbesiană nu a făcut, datorită concluziilor sale (i)morale, decât să dea o reputație suspectă întregii filozofii mecanice a naturii. De aceea, în pofida faimei sale indiscutabile ca savant, Hobbes nu a fost primit în Societatea Regală atunci când aceasta s-a înființat. Doar Spinoza, un evreu din Amsterdam care îndrăznise să critice adevărul Scripturilor, l-a depășit pe Hobbes în capacitatea sa de a stârni mânia învățaților până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea. Dar după ce controversele religioase s-au mai potolit, tot Hobbes (care a fost de altfel una din sursele de inspirație ale lui Spinoza) a rămas să fie amintit, alături de Machiavelli, ca filozof al răului.

Dincolo însă de întorsătura specială pe care i-o imprimă Hobbes, cazuistica a rămas un model influent. După el, numeroase tratate de științe politice poartă urmele argumentelor cazuiștilor. Iată-l pe Pufendorf, cel care ar fi deținut primul o catedră de științe politice într-o universitate și ale cărui lucrări, *Despre dreptul naturii și al națiunilor* (1672) și *Despre datoriile omului și cetățeanului în acord cu legea naturală* (1673), inspirate în parte de Hobbes, au fost principala autoritate în materie în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, mai ales datorită traducerilor în franceză ale lui Jean Barbeyrac. Ambele cărți discută în detaliu cazuri clasice din literatura cazurilor de conștiință. Aceeași observație se poate face despre majoritatea marilor tratate despre dreptul natural și despre știința corpului politic din secolul al XVIII-lea, cum ar fi cele ale lui Vattel, Wolff sau Heineccius. Abia după această perioadă și-

ința politică se desprinde decisiv de legăturile sale cu teoriile dreptului natural și cu filozofia morală tradițională, pentru a evolua spre o știință a instituțiilor și proceselor politice, una care ne vorbește despre „actori" politici și despre „rolurile" lor. Dar chiar și în secolul al XIX-lea ecourile vocabularului cazuistic nu se vor stinge de tot, dovadă categorii cum ar fi „conștiința de clasă" a teoriei sociale a marxismului.

Pentru Hobbes, ca și pentru autorii din siajul său, filozofia politică este inseparabilă de întrebările conștiinței. Prin interpretarea restrictivă pe care a dat-o păcatului, Hobbes a făcut ca știința politică să evolueze către o stare în care chestiunile morale sunt suspendate sau sunt delegate în alt plan decât acela al analizei actelor politice, anume în acela al „eticii", despre care știm — nu-i așa? — că este o disciplină separată. Dar oricât de fidelă ar fi concluziilor sale, știința politică a zilelor noastre nu îi e fidelă intenției sale.

Poate că era inevitabil să se întâmple astfel. Deși Hobbes a crezut că este autorul unei științe care, prin exactitatea sa, va pune capăt controverselor politice, în realitate ideile sale au fost la rândul lor obiect de controversă. Ceea ce lui i se părea evident a fost adesea infirmat de mersul istoriei. Poate că puterea absolută, așa cum a presimțit Locke, nu „purifică" sângele celor care o dețin, ci îi împinge să inventeze forme ale tiraniei și ale exploatării de o brutalitate și de o eficiență pe care Hobbes nu le-a anticipat. Poate că Madison avea dreptate și un regim mixt bazat pe separația puterilor este mult mai stabil decât credea Hobbes că este posibil. Poate că democrația nu se dizolvă complet, așa cum a speculat el, atunci când poporul își transferă dreptul de a face legi unei adunări reprezentative. Poate că prosperitatea omului contemporan, depășind orice și-a imaginat filozoful englez, presupune un alt regim al proprietății decât acela pe care el îl legitimase.

Dar chiar și așa, știința politică a lui Hobbes ne este de folos pentru că ne învață ceva despre felul de certitudini pe care ni le asumăm noi acum, ca locuitori ai cetății. Omul civil, așa cum l-a înțeles Hobbes, era tulburat de prezența păcatului. Intenția tratatului său a fost să arate că legea naturii poate absolvi conștiința. Știința noastră politică ne-a absolvit între timp de nevoia de a mai avea o conștiință.

CĂTĂLIN AVRAMESCU

Glosar

Acquisition. „Dobândire"; uneori Hobbes folosește acest termen legal chiar cu referire la o cucerire, despre care el vrea să arate că poate fi o sursă de drept.

Admiration. „Uimire".

Apparition. „Iluzie".

Appetite. Tradus de regulă ca „imbold", acest termen este înțeles de Hobbes atât ca o dimensiune psihologică, cât și ca o dispoziție de mișcare în vederea dobândirii a ceva.

Belief. „Convingere", diferit de *faith*, „credință".

Benefits. Un termen care corespunde latinului *beneficio* și desemnează favorurile acordate de cineva, adică serviciile sau darurile, cât și bunătatea, favoarea; am recurs la soluții dependente de context: „dar", „beneficii", „a face un bine".

Charity. „Caritate", termenul pare folosit de Hobbes ca desemnând nu neapărat mila creștină. Acolo unde este vorba anume de mila creștină acest termen a fost tradus cu „milostenie".

Civil. Adjectiv pe care l-am tradus de regulă cu „civil", în acord cu sensul originar al termenului, dar care semnifică ceva care ține de sfera politicului. Astfel, „dreptul civil" în acest context nu înseamnă, așa cum înseamnă astăzi în limbajul comun, ceva opus dreptului penal, ci legislația care emană de la o instanță legiuitoare. Într-un

sens mai restrâns, expresia *civil law* desemna, pe vremea lui Hobbes, dreptul ce provenea din interpretarea autorizată a dreptului roman și care se deosebea așadar de dreptul canonic (*canon law*) și de dreptul comun (*common law*).

Command. „Poruncă", „a porunci".

Commonwealth. Tradus de regulă cu „republică", uneori ca „stat". Nu este vorba însă de o republică în sensul modern al cuvântului, adică o formă de organizare ce este opusă monarhiei, pentru că „republica" lui Hobbes poate avea foarte bine și un rege. Sensul pe care îl are acest termen este apropiat de acela de „stat" și am fi folosit mai des această opțiune dacă astăzi statul nu s-ar identifica mai curând cu o birocrație modernă („aparatul de stat") pe care filozoful englez și contemporanii săi nu aveau cum să o cunoască. Pentru a înțelege la ce se referă el ne putem întoarce la Aristotel, care arată că nu e posibil să existe o cetate în care locuitorii să nu mai aibă nimic în comun, oricât de divizați ar fi aceștia, pentru că ei trebuie să împartă un teritoriu și să aibă o constituție comună. Acest *res publica*, bun comun, este tradus de Hobbes și de alți autori englezi din secolele XVII-XVIII, drept *commonwealth*.

Congregation. „Congregație", termenul desemnează adunarea credincioșilor și/sau adunarea solemnă a întregului popor. Pornind de la Tindale, reformatorii englezi îl vor prefera lui *church* (biserică) pentru a traduce termenul grec *ecclesia*.

Conception. „Reprezentare".

Consent. „Consimțământ".

Contention. „Dispută" sau „vrajbă".

Counsel. „Sfat"; se referă în special la sfaturile politice, date de consilierii suveranului, și în legătură cu care exista o literatură teoretică și istorică la care Hobbes se rapor-

tează critic. Expresia *counsel of state* am tradus-o drept „consiliu de stat", aici fiind vorba de grupul care ia deciziile și în care este învestită autoritatea.

Covenant. „Pact". Termenul este folosit de Hobbes pentru a desemna o formă de contract social. Uneori el se referă la „contracte" (*contracts*) într-un sens mai general. *Covenant* are conotații mai solemne decât *contract*, fiind utilizat și în traducerile engleze ale Bibliei. Termenul a fost tradus cu „angajament" atunci când Hobbes vrea să evidențieze promisiunea pe care unul din contractanți i-o face celuilalt.

Delight. „Desfătare", termenul e folosit de Hobbes într-un sens apropiat de acela pe care îl va avea „plăcere" în utilitarismul secolului al XVIII-lea.

Desire. „Dorință".

Discursion. Desemnează la Hobbes o specie de discurs în care ideile sunt legate nu neapărat într-o ordine logică, ci așa cum se întâmplă să se succeadă datorită necesității induse de datele simțurilor; în lipsa unui echivalent românesc și având în vedere că oricum este un arhaism foarte rar și în limba engleză, l-am tradus printr-un termen artificial, „discursiune".

Dominion. Dominație, în sensul de autoritate asupra celuilalt, este un termen care în epocă este rezervat de regulă pentru a descrie puterea legală a suveranului. L-am redat uneori prin „putere". Datorită conotațiilor sale patrimoniale, termenul ar putea fi înțeles și ca „stăpânire", însă am renunțat la această variantă deoarece Hobbes folosește o categorie a dreptului public.

Elder. „Prezbiter", termen folosit în teologia protestantă, care desemnează un statut de senioritate în biserică, mai are sensul și de „bătrân".

Estates. „Stări", ceea ce astăzi s-ar numi „clase sociale", mai poate avea ocazional și sensul de „proprietate", „domeniu", adică ceea ce făcea diferența între clase.

Evidence. „Întemeiere", „temei", „dovadă", „evidență".

Equivocation. „Echivocitate". Acest termen, împreună cu derivatele sale, are uneori un sens mai precis în epoca lui Hobbes decât simpla eroare de a utiliza un cuvânt în diferite sensuri, pe măsură ce raționamentul avansează. El mai trimitea la o tactică de disimulare folosită de dizidenții religioși — iezuitul englez Henry Garnet (1553–1606) a scris un tratat despre aceasta — prin care se folosea intenționat ambiguitatea unor termeni pentru a evita un răspuns compromițător la o întrebare.

Figure. „Formă" — corespunde cu termenul latin *figura* sau cu termenul grec *skhema.*

Generation. Tradus prin „procreație" acolo unde se referă doar la capacitatea biologică de a produce urmași și prin „generare" atunci unde este vorba de actul de a produce ceva din altceva. În capitolul XXIII, cel privitor la puterea părinților, unde Hobbes are în vedere principiul după care actul producerii a ceva conferă un drept asupra entității produse (în cazul acesta, asupra copiilor), am păstrat varianta „generare".

Gift. „Donație". Hobbes folosește termenul în sensul său legal.

Government. „Regim". Uneori termenul sugerează ceea ce numim „guvern", adică administratorul treburilor politice. Mai adesea însă el este folosit pentru a desemna autoritatea în general (monarhică, aristocratică sau democratică).

Honour. „Prețuire", „a prețui", ocazional redat ca „onoare".

Imagination. A fost tradus în funcție de context atât cu „imaginație", cât și cu „imagine", deoarece el desemnează atât facultatea umană de a imagina, cât și obiectul acestei facultăți.

Justification. „Absolvire", actul prin care Dumnezeu șterge păcatele unui om.

Law. „Lege". Pentru Hobbes există o diferență fundamentală între „lege" și „drept", dar în titlu, pentru că termenul *law* este luat în sens de disciplină l-am redat ca „drept".

Lord. „Stăpân" sau „senior". Atunci cât este capitalizat, termenul se referă la Dumnezeu. Altminteri, el este un termen din engleza veche ce desemnează pe stăpânul unei case și, prin extensie, pe un superior, în general. Am tradus ocazional prin „senior" când Hobbes se referă la o poziție dintr-o ierarhie și pentru că aceasta era, oricum, echivalentul termenului francez *seigneur*. El corespunde și latinului *dominus*, care a dat în limba română „domn".

Lots. Tradus de regulă cu „sorți", termenul descrie atât hazardul în general, cât și procedura de tragere la sorți. Într-un sens mai restrâns, el era folosit pentru a desemna loteriile.

Magnanimity. „Mărinimie".

Mark. „Semn".

Master. „Stăpân". Hobbes se referă aici la *master* ca la „stăpânul de sclavi", ceea ce este un anacronism pentru că în vremea sa sclavia era tehnic ilegală în Anglia. Anacronismul e asumat, pentru că el propune o teorie inspirată de dreptul roman și de Aristotel, care admite ideea sclaviei naturale. Uneori Hobbes folosește termenul *lord*, eu același sens. Interesant e că el evită termenul „sclav" (*slave*), preferându-l pe acela de „servitor" (*servant*). La originea termenului este latinul *magister*, care înseamnă „învățător" sau „conducător", iar în franceză termenul a devenit *maître*, care a dobândit, ca în engleză, și sensul de „stăpân".

Quality. „Calitate", de la termenul latin *qualis* („de care fel"), nu înseamnă, ca în limbile moderne, proprietatea unui lucru de a fi bun, „de calitate", ci desemnează o proprietate a unui lucru, un aspect al felului său de a fi.

Phantasm. „Fantasmă".

Phantasy. „Închipuire".

Pity. „Milă".

Power. „Putere", se referă la puterea politică, caz în care corespunde lui *potestas* în scrierile latine ale lui Hobbes, sau la capacitatea unui corp de a produce o acțiune în viitor, caz în care corespunde lui *potentia*, un termen scolastic.

Pride. „Trufie", un termen frecvent întâlnit în predicile epocii.

Property. „Proprietate", în sensul de posesie a unui bun.

Propriety. Termenul acesta desemnează în textele epocii adesea tot o „proprietate" în sensul posesiei unui bun, însă Hobbes pare să îi rezerve un uz distinct, folosindu-l în contextul unor discuții despre dreptul natural, spre deosebire de *property* care pare să fie limitat la contextul dreptului civil. Am tradus de regulă prin „îndreptățire" deoarece termenul mai trimite și la capacitatea cuiva de a reclama ceva ca al său.

Ranging. Un termen rar; tradus ca „rătăcire a gândului", el desemnează fenomenul prin care un proces cognitiv se atașează subit la un altul, rezultând un gen de rețea de senzații și idei prin care subiectul explorează mediul înconjurător.

Sense. „Simț" sau „senzație".

Sovereign. „Suveran", termen folosit uneori într-un sens tehnic, desemnând cea mai înaltă putere, cea legislativă și cea de arbitru final al disputelor.

Subject. „Supus", mai are sensul și de „subiect".

Trust. Redat prin „încredere", are conotații legale.

Union. „Uniune".

Works. „Lucrare", termen teologic ce desemnează ansamblul actelor morale ale omului.

Bibliografie

Elementele dreptului natural și politic este o lucrare mai puțin cunoscută decât *Leviathanul* sau chiar decât *De Cive*, cu toate că este mai concisă și cel puțin la fel de limpede scrisă. Cititorul care dorește să consulte textul original poate să recurgă la ediția recentă a lui J. C. A. Gaskin, *Human Nature and De corpore politico* (denumirile celor două părți ale manuscrisului lucrării *Elements of Law*), apărută la Oxford în anul 1994. Prima ediție a lucrării a fost tipărită la Londra, în 1889, de Ferdinand Tönnies. Ea însă a fost cunoscută încă din timpul vieții lui Hobbes, circulând în manuscris printre membrii regaliști ai Parlamentului, începând cu anul 1640, când a fost probabil compusă.

Dintre celelalte lucrări ale lui Hobbes, *Leviathan* (1651) este indiscutabil cea mai importantă. Dintre edițiile moderne, aceea de la Cambridge (1991), editată de Richard Tuck, este cea mai indicată. *De Cive* a apărut în 1998, tot la Cambridge (editorii sunt Richard Tuck și Michael Silverthorne). Corespondența lui Hobbes a fost publicată în 1994, la Oxford, în două volume editate de Noel Malcolm. Dialogul despre legile Angliei (*A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*) a apărut la Chicago în 1971 sub îngrijirea lui Joseph Cropsey. Istoria războiului civil englez (*Behemoth or the Long Parliament*) este disponibilă într-o ediție

recentă (Chicago, 1990), cu o introducere de Stephen T. Holmes. Lucrări inedite ale lui Hobbes au fost descoperite și publicate chiar și în secolul al XX-lea, cum este cazul cu *Three Discourses. A Critical Modern Edition of a Newly Identified Work of the Young Hobbes* (Chicago 1995, editori Noel B. Reynolds și Arlene W. Saxonhouse). Seria completă a scrierilor lui Hobbes este în curs de apariție în limba franceză, la editura Vrin, sub auspiciile Centrului Thomas Hobbes din Paris condus de Yves-Charles Zarka. Tot în limba franceză a apărut de curând (2003), în colecția *Livre de poche*, o traducere adnotată a *Elementelor dreptului*, care îi aparține lui Dominique Weber. În românește există o culegere de studii — *Filozofia politică a lui Thomas Hobbes* — care cuprinde și traducerea unor capitole din *Leviathan* ce au un corespondent în capitole din *Elementele dreptului*; volumul a apărut la Iași, în anul 2001, sub coordonarea lui Emanuel-Mihail Socaciu. O selecție de texte ce conține pasaje din *Leviathan* este aceea coordonată de Emanuel-Mihail Socaciu și Adrian-Paul Iliescu, *Fundamentele gândirii politice moderne*, apărută la Polirom în 1999.

Nu există nici în prezent o ediție completă a operelor lui Hobbes care să fie satisfăcătoare. Majoritatea scrierilor filozofului englez au apărut în 11 volume, între 1839 și 1845, la Londra, ca *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, editate de William Molesworth. Ediția aceasta, deși re-tipărită, este astăzi considerată nu întru totul corectă.

Literatura secundară despre Hobbes a luat proporții în ultimul timp. O sinteză a principalelor articole a apărut la editura Routledge, sub titlul *Critical Assessments* (Londra, 1992), în patru volume editate de Preston King. Din 1988 există o revistă anuală, *Hobbes Studies*. O colecție importantă de studii este editată de K.C. Brown, *Hobbes Studies* (Cambridge MA, 1965). Un dicționar al gândirii

hobbesiene este acela al lui A.P. Martinich, *Hobbes Dictionary* (Cambridge MA, 1995). O prezentare sistematică este *The Cambridge Companion to Hobbes* (Cambridge, 1996), lucrare editată de Tom Sorell. Două cărți de introducere sunt: Tom Sorell, *Hobbes* (Londra, 1986) și micul volum al lui Richard Tuck, *Hobbes* (Oxford, 1989). Lucrări care acoperă ansamblul gândirii hobbesiene sunt: Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis* (Chicago, 1952), Raymond Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes* (Paris, 1953), John Watkins, *Hobbes' System of Ideas* (Londra, 1965) și Yves-Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne* (Paris, 1995). Teoria politică este discutată de Howard Warrender, *The Political Theory of Hobbes. His Theory of Obligation* (Oxford, 1957), M. M. Goldsmith, *Hobbes's Science of Politics* (New York, 1966) și Michael Oakeshott, *Hobbes on Civil Association* (Oxford, 1975). Problemele retoricii au fost studiate în lucrări precum acelea ale lui David Johnston, *The Rhetoric of Leviathan and the Politics of Cultural Transformation* (Princeton, 1986) și Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, 1996). Teoria limbajului este tratată de Stephen Land, *The Philosophy of Language in Britain: Major Theories from Hobbes to Reid* (New York, 1986) și de Robert E. Stillman, *New Philosophy and Universal Languages in Seventeenth-Century England. Bacon, Hobbes, and Wilkins* (1995). Metafizica lui Hobbes este analizată de Yves-Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes* (Paris, 1987), iar etica este tratată de D.D. Raphael, *Hobbes, Morals and Politics* (Londra, 1977), J. Kemp, *Ethical Naturalism. Hobbes and Hume* (Londra, 1970) și David Boonin-Vail, *Thomas Hobbes and the Science of Moral Virtue* (Cambridge, 1994). Legătura cu doctrinele dreptului natural este expusă de Norberto Bobbio,

în *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* (Chicago, 1993), iar aspectele istorice sunt amintite de Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes* (1990). Aspectele științifice ale gândirii lui Hobbes sunt tratate de Steven Shapin și Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle and the Experimental Life* (Princeton, 1985). Cartea lui Frithiof Brandt, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature* (Copenhaga, 1928), deși datată, este în continuare o referință necesară. Cariera discutabilă a lui Hobbes ca matematician este investigată de Douglas Michael Jesseph, *Squarring the Circle. The War Between Hobbes and Wallis* (Chicago, 1999). Teologia lui Hobbes este un subiect studiat din ce în ce mai atent, vezi Francis Campbell Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan* (Oxford, 1964) și A. P. Martinich, *The Two Gods of Leviathan: Thomas Hobbes on Religion and Politics* (Cambridge, 1992).

Dintre biografiile lui Hobbes, sunt utile acelea ale lui A. P. Martinich, *Hobbes: A Biography* (Cambridge, 1999) și Arnold A. Rogow, *Thomas Hobbes, Radical in The Service of Reaction* (New York, 1986). Reacțiile contemporanilor lui Hobbes sunt prezentate în cartea lui Samuel I. Mintz, *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes* (Cambridge, 1962). Reconstrucții moderne ale eticii și teoriei politice hobbesiene sunt: David P. Gauthier, *Logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes* (Oxford, 1969), Gregory S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, 1986) și Raino Malnes, *Hobbesian Theory of International Conflict* (Oslo, 1993).

Pentru contextul scrierilor lui Hobbes, cititorul are de ales dintr-o listă lungă. Printre titlurile pe care le-am re-

ținut se numără C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* (Oxford, 1962), care discută măsura în care filozofii englezi teoretizează spiritul posesiv al burgheziei engleze în ascensiune. Chestiunea individualismului este tratată în interesanta dar controversata carte a lui Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transition* (Oxford, 1978). Hobbes a fost asociat de unii autori cu necredința sau cu erezia, așa încât istoria ateismului în Marea Britanie scrisă de David Berman (*A History of Atheism in Britain from Hobbes to Russell*, Londra, 1990) este o referință folositoare. O abordare surprinzătoare a problemei libertății în secolul al XVII-lea englez este cuprinsă în cartea lui Christopher Hill, *Liberty Against the Law. Some Seventeenth-Century Controversies* (Londra, 1996). Radicalismul filozofic al secolelor XVII-XVIII este tratat de Jonathan Israel, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001). Despre teoria contractului social, vezi J. W. Gough, *The Social Contract. A Critical Study of Its Development* (Oxford, 1957) și Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel* (Cambridge, 1982). Despre teoriile dreptului natural vezi Richard Tuck, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development* (Cambridge, 1979); utilă e și lucrarea aceluiași autor, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge, 1993). O carte necesară pentru înțelegerea fondului teoriilor despre omul natural și despre starea de natură este Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge, 1982), iar pentru o analiză a criminalității în Anglia epocii lui Hobbes poate fi consultată cartea lui Alan Macfarlane, *The Justice and the*

Mare's Ale. Law and Disorder in Seventeenth-Century England (Oxford, 1981). Fondul teoriilor morale este explorat de Stephen Darwall, *The British Moralists and the Internal „Ought", 1640-1740* (Cambridge, 1995), iar contextul economic de Joyce Oldham Appelby, *Economic Thought and Ideology in Seventeenth-Century England* (Princeton, 1977). Evoluția ideilor despre ordine este tratată de Anthony Fletcher și John Stevenson, *Order and Distorder in Early Modern England* (Cambridge, 1985). O istorie generală a ideilor politice care acoperă perioada în care scrie Hobbes este editată de J. H. Burns, *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700* (Cambridge, 1991).

În fine, există alte două texte care se numesc tot *Elementele dreptului.* Primul este cartea lui Francis Hilliard, *The Elements of Law, Being a Comprehensive Summary of American Civil Jurisprudence* (Boston, 1835). Hilliard a fost un avocat și teoretician ale cărui lucrări au avut succes în mediile legale din secolul al XIX-lea. Al doilea este un capitol din *The Concept of Law* (Oxford, 1961); autorul acestui volum, H. L. A. Hart, a fost un influent profesor de filozofie a dreptului de la Oxford.

Notă asupra ediției

Elements of Law Natural and Politic, tradus prin *Elementele dreptului natural și politic*, este titlul primei lucrări sistematice de teorie politică a lui Hobbes, care a circulat în manuscris începând cu anul 1640. Textul a fost publicat mai întâi sub forma a două volume separate, *Human Nature* și *De corpore politico*, în anul 1650, probabil fără acordul lui Hobbes, care se afla în acel moment în exil la Paris și fără ca el să fi decis asupra titlurilor. Spre deosebire de ceea ce apare în edițiile moderne ca fiind prima parte a tratatului din 1650, nu conține decât primele 13 capitole.

Traducerea pe care o propunem cititorului român urmează textul stabilit de Ferdinand Tönnies, în 1889. Am consultat și ediția lui J. C. A. Gaskin, din 1994. Autobiografia lui Hobbes este tradusă după versiunea anonimă engleză din 1680, iar scrisoarea către domnul Glen este tradusă după textul publicat în ediția Molesworth. Citatele biblice urmează textul Bibliei regelui James din 1611, sursa autorizată în vremea lui Hobbes. Am ales această soluție întrucât Biblia anglicană nu are o variantă românească și întrucât există deosebiri terminologice și chiar doctrinare între confesiunea anglicană și cea ortodoxă.

Partea I a lucrării (*Human Nature*) este tradusă de Ana-Raluca Alecu, iar partea a II-a (*De corpore politico*),

scrisoarea către Glen și autobiografia în versuri sunt traduse de Cătălin Avramescu, care a alcătuit și bibliografia, studiul introductiv și notele. Glosarul este redactat de ambii traducători.

Traducerea este într-o limbă modernă, dar engleza lui Hobbes era departe de a fi astfel, așa încât soluțiile adoptate în text au trebuit uneori clarificate în note de subsol. Am încercat să reducem la minim acest gen de intervenții. Este bine să reținem, pentru a înțelege sensul unor termeni, că textul *Elementelor dreptului* este o critică a unor argumente enunțate de obicei în latină de alți autori, antici sau moderni.

Elementele dreptului natural și politic

Prea Onoratului William, Lord de Newcastle[1],
Guvernator al Alteței Sale, Prințul[2],
Membru al prea onoratului Consiliu Privat[3]
al Maiestății Sale[4]

Epistolă

Prea onorate stăpân,

Din cele două părți principale ale naturii noastre, rațiunea și pasiunea, provin două tipuri de cunoaștere: matematică și dogmatică[5]. Primul tip este scutit de controverse și dispute, deoarece constă doar în compararea figurilor

---

[1] William Cavendish (1592–1676), aristocrat englez, suporter al cauzei regaliste în timpul războiului civil, nepotul lui William Cavendish, primul Earl de Devonshire (m. 1626), cel care l-a angajat pe Hobbes în 1628. Margaret, a doua soție a acestui William Cavendish, cel căruia îi este dedicată cartea, a purtat o corespondență filozofică cu Henry More. Familia Cavendish, care deține titlul ducal de Devonshire, există și astăzi. Printre membrii săi s-a numărat savantul Henry Cavendish (1731–1810), cel care a descoperit hidrogenul și a calculat constanta lui Newton. Mulțumită averii familiei Cavendish, Hobbes a deținut acțiuni și a fost unul din membrii *board*-ului de la *Virginia Company*, între 1622 și 1644, o asociație care se ocupa de culturi de tutun și de orez, ceea ce îl făcea, tehnic, proprietar de pământ în America.

[2] Prințul de Wales, viitorul Charles al II-lea.

[3] În original *Privy Council*, desemnează un grup de consilieri ai monarhului englez (acum britanic); în perioada modernă rolul său s-a diminuat, puterea fiind deținută acum de unul din comitetele sale, Cabinetul.

[4] Regele Charles I. Învins în războiul civil, va fi decapitat la 30 ianuarie 1649, la Londra.

[5] Termenul „dogmatic" are o varietate de sensuri în engleza secolului al XVII-lea, desemnând, spre exemplu, pe adepții unor idei sau secte noi, sau pe filozofii care se opun scepticismului. Hobbes îl folosește însă pentru a-i desemna pe aceia care încearcă să impună o cunoaștere bazată pe opinie.

și mișcării, lucruri în care adevărul și interesul oamenilor nu se opun. În ceea ce îl privește pe cel de-al doilea, nimic nu este mai discutabil, deoarece el compară oamenii și se amestecă în drepturile și câștigurile lor, lucruri în privința cărora pe cât de des îi este rațiunea potrivnică omului, pe atât de des îi este omul potrivnic rațiunii. Ca urmare, cei care au scris despre drept și despre politică în general s-au încurcat unii pe alții și pe ei înșiși în contradicții. Pentru a reduce această doctrină la regulile și la infailibilitatea rațiunii, nu există altă cale decât cea de a enunța la început, ca temeiuri, niște principii cărora pasiunile înșelătoare să nu le poată lua locul și, apoi, de a fundamenta pe acestea, pas cu pas, adevărata soluție a cazurilor din domeniul dreptului natural (care, până în acest moment, a fost clădit în văzduh[1]), până la construirea unui tot inexpugnabil. Acum, Excelența Voastră, principiile potrivite pentru o astfel de întemeiere sunt acelea pe care i le-am adus deja la cunoștință Excelenței Voastre în discuțiile noastre private și pe care porunca Voastră m-a făcut să le pun aici la lucru. Cât privește o astfel de examinare a cazurilor de dispută dintre suverani, sau dintre suveran și supușii lui, voi lăsa această sarcină pe seama celor care au răgazul și curajul să o facă. În ceea ce mă privește, voi prezenta Excelenței Voastre ceea ce urmează drept singurul și adevăratul fundament al unei astfel de științe. În ceea ce privește stilul, el este cât se poate de neizbutit, de vreme ce, în timp ce am scris, am fost mai degrabă interesat de logică decât de retorică[2]. Însă, în ceea ce privește-

[1] Posibilă referire la Jean Bodin, *Cele șase cărți ale republicii* (I, 6), cu deosebirea că Bodin se referă la cei care au scris despre „republică".

[2] Hobbes utilizează aici o concepție care provine din arta retoricii clasice, asociată mai degrabă cu adepții stilului direct, attic, potrivit căreia stilul suprem al unui orator este acela care refuză orice artificiu. În opoziție, Cicero este recunoscut ca un adept al stilului „asiatic", mai

le doctrina, totul a fost demonstrat cu rigurozitate, iar concluziile sunt de o asemenea natură, încât, în lipsa lor, cârmuirea și pacea au fost până azi doar frică reciprocă. Pentru republică ar fi un avantaj incomparabil ca fiecare să adopte opiniile privind legile și politica pe care le-am expus aici. Prin urmare, ambiția acestei cărți, și anume de a încerca, cu ajutorul Excelenței Voastre, să ajungă la cei pe care tema îi preocupă în cel mai înalt grad[1], trebuie privită cu îngăduință. În ceea ce mă privește, nu-mi doresc o mai mare prețuire decât cea de care mă bucur deja, aflându-mă în cunoscutele favoruri ale Excelenței Voastre; doar dacă nu veți dori, în continuarea acestei cărți, să îmi dați ocazia să îndeplinesc mai multe sarcini sub porunca Voastră, față de care, îndatorat fiind prin numeroase favoruri pe care mi le-ați făcut, mă voi supune, rămânând,

Al prea onoratului meu stăpân
Al Excelenței Voastre, cel mai umil și îndatorat servitor,

9 mai 1640

Thomas Hobbes

---

ornamentat. Despre reacția anti-ciceroniană în Renaștere și baroc, vezi Morris W. Croll, *„Attic" and Baroque Prose Style. The Anti-Ciceronian Movement* (Princeton, 1969). În marele manual de etichetă al lui Baltasare Castiglione, *Il libro del cortegiano* (1528), lucrare tradusă în engleză în 1561 de Sir Thomas Hoby și reeditată în 1601, este definit conceptul de *sprezzatura*, adică abilitatea unui curtean de a face ca lucrurile dificile să pară ușoare, de a acționa fără efort aparent, pentru ca cei din jurul său să nu îi ghicească adevăratele capacități.

[1] Hobbes se referă la cercul de consilieri din jurul lui Charles I. El făcuse parte din cercul de la Great Tew, care se întrunea în biblioteca unuia din aceștia, vicontele Falkland, cel care, alături de Sir John Culepeper, a redactat, în numele regelui, răspunsul acestuia (*His Majesty's Answer to the Nineteenth Propositions of Both Houses of Parliament*) la ultimatumul Parlamentului.

Partea I

NATURA UMANĂ

Capitolul I

Despre împărțirea generală a facultăților naturale ale omului

1. Scopul meu prezent, explicarea veritabilă și limpede a elementelor legilor naturale și politice, depinde de cunoașterea a ceea ce este natura umană, a ceea ce este un corp politic și a ceea ce numim „lege". În privința acestor lucruri se poate spune că, așa cum cărțile, din Antichitate până în zilele noastre, s-au înmulțit fără încetare, tot astfel au sporit îndoielile și controversele legate de ele. Însă de vreme ce adevărata cunoaștere nu naște nici îndoieli, nici controverse, ci doar cunoaștere[1], rezultă în mod clar din disputele prezente că cei care au scris până acum despre acestea nu și-au înțeles bine propria temă.

2. Rău însă nu pot face, chiar dacă nu greșesc mai puțin decât ei, deoarece, în felul acesta, îi voi lăsa pe oameni așa cum sunt deja, adică cuprinși de îndoială și pradă disputelor. Însă, intenționând să nu iau nici un principiu de-a gata[2], ci doar să sădesc în mintea oamenilor ceea ce ei știu deja sau pot afla din propria lor experiență, sper să greșesc cât

---

[1] Acest pasaj pare să contrazică un altul, din Toma, *Summa theologica* (I, 76): „Atunci când discipolul primește cunoașterea de la magistru, nu se poate spune că cunoașterea proprie magistrului naște cunoaștere în discipol, pentru că atunci cunoașterea ar trebui să fie o formă activă, precum căldura, ceea ce este evident fals."

[2] Vezi Descartes, *Discours sur la méthode pour bien conduire sa raison et chércher la vérité dans les sciences* (1637), prima regulă: „de a nu accepta nimic drept adevărat decât ceea ce a fost cunoscut evident ca atare".

mai puțin; iar atunci când o voi face, acest lucru se va datora unor concluzii prea grăbite, pe care, în măsura în care voi putea, mă voi strădui să le evit.

3. Pe de altă parte, dacă raționând corect nu voi obține (ceea ce este foarte probabil) asentimentul celor care, fiind încrezători în propria lor cunoaștere, nu vor acorda importanță celor spuse de mine, greșeala va fi a lor, nu a mea, căci, după cum este sarcina mea să le ofer argumente, a lor este să le acorde atenție.

4. Natura umană este suma facultăților și puterilor naturale ale omului, cum ar fi facultățile de nutriție, mișcare, procreare, simțire, judecată etc., deoarece aceste puteri sunt numite în mod unanim „naturale" și sunt conținute în definiția omului prin acești termeni: „animal" și „rațional".

5. Voi diviza facultățile omului, după cele două părți principale ale sale, în două categorii: facultăți ale corpului și facultăți ale minții.

6. Întrucât analiza[1] amănunțită și exactă a puterilor corpului nu este nicidecum necesară scopului meu prezent, nu voi face decât să le grupez pe acestea în trei categorii: putere de nutriție[2], putere de mișcare[3] și putere de procreare[4].

7. În ceea ce privește puterile minții, acestea sunt de două feluri: puterea cognitivă (de imaginare, sau de reprezentare) și puterea volitivă. Să o considerăm în primul rând pe cea cognitivă.

8. Pentru înțelegerea a ceea ce numesc putere cognitivă trebuie să ne amintim și să acceptăm că în mintea noastră există, fără întrerupere, anumite imagini sau reprezentări

[1] *Anatomy* (lb. engl., în original).
[2] *Power nutritive* (lb. engl., în original).
[3] *Power motive* (lb. engl., în original).
[4] *Power generative* (lb. engl., în original).

ale lucrurilor care există independent de noi, astfel încât, dacă un om ar rămâne în viață, iar restul lumii ar fi anihilat[1], el ar trebui să rețină totuși imaginea acesteia și a tuturor lucrurilor pe care le-a văzut și le-a perceput în ea, deoarece fiecare om știe din proprie experiență că absența sau distrugerea lucrurilor care au fost anterior reprezentate nu determină absența sau distrugerea imaginației înseși[2]. Aceste imagini sau reproduceri ale calităților lucrurilor exterioare sunt ceea ce noi numim „cunoașterea", „imaginația", „ideile", „observația", „reprezentările" sau „cunoașterea" lor. Iar facultatea sau puterea prin care noi suntem capabili de o astfel de cunoaștere este ceea ce numesc eu aici „putere cognitivă" sau de „reprezentare", adică puterea de a cunoaște sau de a reprezenta.

Capitolul II
Cauzele senzațiilor

1. După ce am expus ceea ce înțeleg prin cuvântul „reprezentare" și prin alte cuvinte echivalente cu acesta, am ajuns acum la reprezentările însele pentru a arăta, în măsura în care este necesar aici, diferențele dintre ele, cauzele lor, precum și felul în care acestea se formează.

[1] Ipoteza anihilării lumii, de origine scolastică, apare și la Descartes, în *Meditații metafizice*; este reluată de Hobbes în *De corpore* (VII, 1) și într-un manuscris din 1643–1644, *De motu, loco et tempore*; este menționată apoi de filozofi precum Berkeley și Husserl. În 1631 a apărut traducerea engleză a lucrării lui Johann Gerhard, *Meditationes sacrae* (1606); Gerhard a fost cel mai important teolog luteran al vremii sale și un susținător al anihilaționismului.

[2] Aristotel are o altă opinie: „Dacă perceptibilul este anihilat, și percepția încetează să existe, dar anihilarea percepției nu anulează existența perceptibilului." (*Categorii*, 2, 7).

2. La origine, toate reprezentările provin din acțiuni ale lucrurilor, în aceasta constând reprezentarea. Acum, în prezența acțiunii lucrului, reprezentarea pe care acesta o produce este numită **senzație**, iar lucrul prin a cărei acțiune e produsă reprezentarea este numit **obiect** al senzației.

3. Prin intermediul organelor noastre de simț avem reprezentări separate asupra calităților separate ale obiectelor[1]. Cu ajutorul văzului avem o reprezentare sau o imagine compusă din culoare sau din formă, aceasta reprezentând întreaga înștiințare și cunoaștere pe care, prin mijlocirea ochiului, obiectul ne-o transmite despre natura sa. Prin auz, avem o reprezentare numită „sunet", în ea constând întreaga cunoaștere a calității obiectului dobândită prin mijlocirea urechii. Tot astfel, restul senzațiilor sunt, la rândul lor, reprezentări ale diverselor calități sau ale naturilor diferite ale obiectelor cărora le aparțin.

4. Deoarece imaginea formată cu ajutorul vederii, constând în culoare și formă, este cunoașterea pe care o avem asupra calităților obiectului senzației, nu este greu ca un om să ajungă să creadă că respectiva culoare și formă sunt, chiar ele, adevăratele calități ale obiectului, așa cum, din același motiv, sunetul și zgomotul ar fi calități ale clopotului sau ale aerului[2]. Această concepție a fost acceptată o vreme atât de îndelungată încât contrariul ei trebuie să pară un paradox de proporții; și totuși, recursul la speci-

[1] Compară cu Aristotel, *De anima*, III, 1-2.

[2] Poziția pe care o susține Hobbes a fost formulată de Democrit: „culorile, gustul dulce sau amar, acestea există prin convenție; cu adevărat nu există decât atomii și vidul" (vezi Diels-Kranz, ed. 6., 68 B 125) și preluată de Epicur. În epoca modernă Galileo (în *Il saggitore*, 1623) și Descartes (*Meditații metafizice*, VI, 3); distincția va fi folosită de Boyle (*The Origins of Forms and Qualities*, 1666), Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690: II, 8, 9) și criticată de Berkeley, în *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713).

de vizibile și inteligibile[1] (necesar susținerii acestei păreri), care se duc și se întorc de la obiect, este mai dăunător decât orice paradox, deoarece este o imposibilitate evidentă. Din această cauză, mă voi strădui să fac clare următoarele patru teze:

1) Că subiectul căruia îi sunt inerente culoarea și imaginea nu este obiectul sau lucrul pe care îl vedem.
2) Că nu este nimic cu adevărat independent de noi care poate fi numit „imagine" sau „culoare".
3) Că respectiva imagine sau culoare nu este decât o iluzie suscitată în noi de acea mișcare, tulburare sau transformare pe care obiectul o produce asupra creierelor sau spiritului nostru sau asupra unei substanțe interne a capului.
4) Că, în cazul reprezentărilor formate prin mijlocirea văzului, ca și în cazul celor formate prin mijlocirea altor simțuri, subiectul căruia îi sunt inerente nu este obiectul, ci acela care le percepe.

5. Fiecare om are destulă experiență încât să fi văzut soarele și alte obiecte vizibile reflectându-se în apă sau în sticlă, iar acest lucru este suficient pentru formularea următoarei concluzii: că imaginea și culoarea pot fi acolo unde lucrul pe care îl vedem nu este. Dar, deoarece se poate spune că, deși imaginea din apă nu aparține obiectului, fiind doar un lucru care ține de închipuire, culoarea ar putea să aparțină totuși obiectului însuși, propun următoarea experiență: în diverse ocazii, oamenii văd nemijlocit același

[1] În doctrinele scolastice, termenul „specie" desemna reprezentarea unui lucru considerată ca o entitate, în relație fie cu simțurile („specii sensibile"), fie cu intelectul („specii inteligibile"). Doctrina pe care Hobbes o critică aici este o variantă care susține că speciile ar fi un gen de efluvii care se transmit de la obiect la simțul prin care e perceput obiectul; e posibil să se refere la discuția din cartea a III-a a lucrării *De anima* a iezuitului Francisco Suarez (1548–1617).

obiect dublat, cum este în cazul a două lumânări în loc de una. Acest lucru se poate întâmpla datorită fie unei afecțiuni fie, în lipsa acesteia, datorită faptului că omul dorește acest lucru, organele sale de văz fiind fie în bună stare, fie afectate în mod egal. Culorile și figurile celor două astfel de imagini ale aceluiași obiect nu pot fi, ambele, inerente obiectului, deoarece obiectul vizibil nu poate fi în două locuri diferite; în consecință, una dintre aceste două imagini nu este inerentă obiectului. Dar, luând în considerare că organele de văz sunt în aceeași măsură funcționale sau în aceeași măsură disfuncționale, o imagine nu este mai inerentă obiectului decât alta; în consecință, nici una dintre ele nu se găsește în obiect; aceasta fiind prima propoziție menționată în secțiunea precedentă.

6. În al doilea rând, fiecare își poate dovedi singur că imaginea oricărui obiect văzut prin reflexie în sticlă, în apă, sau în altele asemenea, nu este ceva care se află în sticlă sau în spatele ei, în apă sau sub aceasta. Aceasta constituie cea de-a doua propoziție.

7. În ceea ce privește cea de-a treia teză, trebuie să luăm mai întâi în considerare faptul că, în cazul oricărei tulburări importante sau comoții a creierului, precum aceea cauzată de o lovitură, mai ales dacă aceasta afectează ochiul, iar nervul optic va suferi din această cauză o vătămare puternică, va apărea în fața ochilor un fel de lumină; însă aceasta nu este decât o iluzie, doar comoția sau mișcarea părților acelui nerv fiind reale[1]. Plecând de la această experiență, putem conchide că iluzia luminii exterioare nu este nimic altceva decât o mișcare interioară. Prin urmare, dacă din corpurile luminoase poate proveni o mișcare care să poată afecta nervul optic într-un fel propriu aces-

[1] Această teorie a fost expusă în al șaselea discurs din *Dioptrica* (1637) lui Descartes.

tuia, atunci se va forma o imagine a luminii undeva pe acea linie prin care mișcarea a fost trimisă ultima dată spre ochi, adică, dacă privim direct, în obiect, iar dacă îl privim pe linia reflexiei, în sticlă sau în apă. Aceasta e de fapt cea de-a treia propoziție, anume că imaginea și culoarea nu sunt decât iluzii cauzate de mișcarea, tulburarea sau transformarea pe care un obiect o produce în mințile sau în spiritele noastre sau într-o substanță internă a capului.

8. Nu este greu de dovedit faptul că din toate corpurile luminoase, strălucitoare și iluminate provine o mișcare ce ajunge la ochi și, prin ochi, spre nervul optic și, astfel, ajunge în creier, mișcare prin care este produsă acea iluzie a luminii sau a culorii. Mai întâi, este evident că focul, singurul corp luminos de pe Pământ, acționează printr-o mișcare egală în toate direcțiile, astfel încât, atunci când mișcarea sa este oprită sau înăbușită, el se stinge și s-a terminat cu el. Mai mult, mișcarea prin care focul acționează constă în dilatări și contracții alternative, denumite în mod obișnuit „scânteiere" sau „strălucire", lucru care este, de asemenea, evident prin experiență. Dintr-o asemenea mișcare în interiorul focului trebuie cu necesitate să rezulte o respingere sau o împingere a părții de mediu care îi este alăturată, parte care o împinge pe următoarea; și tot astfel, în mod succesiv, o parte o împinge pe alta până la ochi. În același fel, partea exterioară a ochiului (respectându-se încă legile refracției) o presează pe cea internă. Cum învelișul intern al ochiului nu este altceva decât o parte a nervului optic, și prin urmare mișcarea se continuă prin acesta până la creier, prin absența sau prezența reacției creierului, se produce o tresărire[1] a [substanței] nervului optic pe

[1] Termenul pe care îl folosește Hobbes aici este *rebound*, care desemnează și revenirea unei mingi care se lovește de ceva sau revenirea unui resort, după ce forța care s-a exercitat asupra sa a încetat.

care nu o considerăm ca o mișcare sau ca o tresărire din interior, și gândindu-ne că provine din exterior, o numim „lumină", așa cum s-a arătat deja prin experimentul cu lovitura. Nu avem nici un motiv să ne îndoim că izvorul luminii, soarele, acționează la fel ca focul, cel puțin în această privință, și astfel orice act de vedere își are originea într-o astfel de mișcare așa cum a fost descrisă aici. Căci acolo unde nu este lumină, nu este nici vedere și, prin urmare, culoarea ar trebui să fie același lucru cu lumina, adică un efect al corpurilor luminoase, singura diferență dintre ele fiind aceea că atunci când lumina vine direct, de la sursa sa către ochi, sau indirect, prin reflecția corpurilor curate și netede, care nu posedă o anumită mișcare internă care să o altereze, aceasta este numită „lumină"; iar atunci când lumina vine spre ochi prin reflecția corpurilor inegale, care prezintă asperități și sunt neprelucrate, sau care o alterează datorită unei mișcări interne a lor, o numim „culoare". Culoarea și lumina diferă doar prin aceea că una este lumină pură iar cealaltă este lumină impură. Prin ceea ce a fost spus devine evident nu numai adevărul celei de-a treia propoziții, ci și întregul mod de producere a luminii și culorii.

9. La fel cum culoarea nu este inerentă obiectului, ci este doar un efect pe care acesta îl are asupra noastră, cauzat de o anumită mișcare în obiect, așa cum a fost descrisă anterior, nici sunetul nu aparține obiectului pe care îl auzim, ci nouă. Un semn evident al acestui lucru este că tot așa cum un om poate vedea dublu sau triplu, tot astfel poate și auzi dublu sau triplu, prin multiplicarea ecourilor care sună la fel de bine ca originalul și care, nefiind în unul și același loc, nu pot fi inerente corpului care le-a produs. Nici un lucru nu poate produce nimic prin sine însuși: limba clopotului nu posedă sunet, ci doar mișcare, și produce o mișcare în părțile interioare ale clopotului, astfel încât clopotul posedă mișcare, nu însă sunet. Clo-

potul transmite mișcarea către aerul din jur, iar aerul dobândește mișcare, nu însă sunet. Aerul transmite mișcarea către urechi, și prin nervii creierului, astfel încât acesta dobândește mișcare, nu însă sunet. Din creier, ea este respinsă înapoi în nervii care duc în exterior, și astfel devine o iluzie exterioară pe care o numim „sunet". Trecând la celelalte simțuri, pare destul de evident că mirosul și gustul aceluiași lucru nu sunt la fel pentru fiecare om, și, în consecință, nu aparțin obiectului mirosit sau gustat, ci omului respectiv[1]. Prin urmare, într-un mod asemănător, căldura pe care o simțim venind de la foc este în mod evident în noi, și este destul de diferită de căldura care este în foc. Căldura pe care o resimțim noi este plăcere sau durere, după cum este puternică sau moderată. În cărbune însă nu există așa ceva. Prin aceasta, a patra propoziție este dovedită, și anume că atât în cazul reprezentărilor venite pe calea văzului, cât și în cazul reprezentărilor care provin de la alte simțuri, subiectul căruia îi sunt inerente acestea nu este obiectul, ci persoana care simte.

10. Iar din acest lucru decurge, de asemenea, că, în privința oricărei calități sau a oricărui accident despre care simțurile noastre ne-ar putea face să credem că ar fi în lume, el nu este acolo, ci este doar o aparență și o iluzie pe care o avem. Lucrurile care există cu adevărat în lumea exterioară sunt acele mișcări prin care sunt produse aceste aparențe. Aceasta este marea înșelăciune pe care ne-o provoacă simțurile, care tot prin simțuri trebuie corectată[2]. Căci, așa cum simțurile îmi spun atunci când văd nemijlocit că o culoare pare să fie în obiecte, tot simțurile îmi

[1] Teoria după care percepția fiecăruia este diferită, în funcție de circumstanțe cum ar fi starea celui care percepe, provine de la sceptici (vezi Sextus Empiricus, *Expunerea pyrrhonismului*, I, 14).

[2] Vezi Francis Bacon, *Novum organon* (1620: II, LXIX). Hobbes a fost pentru o scurtă vreme (1621–1626) secretarul lui Bacon.

spun, atunci când văd prin reflexie, că respectiva culoare nu este de fapt în obiect.

CAPITOLUL III
Despre imaginație și despre felurile acesteia

1. Așa cum o apă liniștită, care pusă în mișcare de lovitura unei pietre sau de adierea vântului, nu își conține mișcarea după ce pala de vânt încetează sau după ce piatra se oprește, tot astfel nu încetează efectul pe care l-a avut un obiect care a acționat asupra creierului, chiar dacă, prin îndepărtarea organului de simț, obiectul încetează să acționeze asupra sa[1]. Asta înseamnă că, deși senzația a încetat, imaginea sau reprezentarea persistă; însă într-un mod mai obscur atunci când suntem treji, deoarece atunci un obiect sau altul ne asaltează și ne solicită, în mod constant, ochii și urechile, menținând mintea într-o mișcare mai puternică, fapt datorită căruia mișcarea mai slabă nu e distinsă cu ușurință. Iar această reprezentare obscură este ceea ce noi numim **fantezie** sau **imaginație**, imaginația fiind (pentru a o defini) reprezentarea care persistă, care își diminuează intensitatea încetul cu încetul, începând de la actul percepției.

2. Însă, atunci când nu avem senzații, așa cum se întâmplă în **somn**, imaginile rămase în urma unor senzații trecute (dacă există vreunele) nu sunt obscure, ci, asemenea celor din vise, sunt puternice și clare, așa cum sunt în actul senzației. Motivul este că ceea ce a obturat reprezentările și le-a făcut să fie slabe, anume senzațiile produse de acțiunea din acel moment a obiectelor, a fost înlăturat. Căci somnul este privarea de actul senzației (puterea de

[1] Vezi Aristotel, *De insomniis*, II.

a simți fiind păstrată), iar visele sunt închipuiri ale celor care dorm.

3. Cauzele viselor (dacă acestea sunt naturale) stau în acțiunile sau în actele de violență exercitate de organele interne ale omului asupra creierului său, prin care părți ale organelor de simț, amorțite din cauza somnului, sunt repuse în funcțiune. Semnul care pare să indice asta constă în diferențele dintre visele pricinuite de diferitele particularități ale corpului oamenilor. Vârstnicii, având sănătatea mai firavă și mai expuși durerilor interne, sunt, din această cauză, mai predispuși să viseze. De obicei ei au vise care îi fac să sufere, cum ar fi cele legate de poftele trupești sau cele care îi mâniază, după cum inima sau alte organe interne acționează mai mult sau mai puțin asupra creierului prin mai multă sau mai puțină căldură[1]. În același fel, secreția diferitelor tipuri de flegmă poate face pe cineva să viseze diferite gusturi de carne sau de băuturi. Cred, în plus, că există o mișcare de du-te-vino între creier și organele vitale ale corpului, ceea ce face ca nu doar imaginația să producă mișcarea acelor părți, ci și ca mișcarea acestora să producă închipuiri, asemănătoare celor prin care această mișcare a fost generată. Dacă acest lucru este adevărat, și fanteziile triste alimentează splina, vedem de asemenea și o cauză a faptului pentru care o splină viguroasă produce, la rândul său, vise înfricoșătoare[2]. Tot astfel, efectele desfrânării pot genera în vis imaginea unei persoane care le-a cauzat. Dacă se observă că imaginea

[1] O idee care provine din medicina lui Galen.

[2] Altă teorie vehiculată de medicina de inspirație galenică a vremii. „Flegma" este una din cele patru umori care produc, fiecare, câte un temperament specific, în cazul acesta, temperamentul flegmatic. Despre visele acompaniate de teroare vezi, spre exemplu, Andreas Laurentius, *A Discourse of the Preservation of Sight: of Melancholike Diseases: of Rheumes and of Old Age* (1599).

unei persoane din vis depinde de căldura accidentală a celui care visează și, că atunci când e treaz, acea căldură depinde de aceeași persoană, atunci această mișcare e reciprocă. Un alt semn al faptului că visele sunt provocate de acțiunile organelor interne este dezordinea și succesiunea întâmplătoare a reprezentărilor sau imaginilor unele după altele: căci atunci când suntem treji gândul sau reprezentarea anterioară inițiază sau cauzează imaginea ulterioară, tot așa cum apa urmează degetul unui om pe o masă uscată și netedă; în schimb, în vise nu există în mod obișnuit nici o coerență (iar atunci când există, este întâmplătoare), iar acest lucru provine din faptul că în timpul somnului creierul nu este repus în mișcare în toate părțile la fel; din aceasta urmează că gândurile noastre ne apar ca stelele între norii plutitori, adică nu în ordinea în care omul alege să le observe, ci așa cum îi permite zborul nesigur al norilor risipiți pe cer.

4. Așa cum apa sau orice alt lichid mișcat dintr-o dată de mișcări diferite primește o mișcare compusă din toate acestea, tot astfel creierul sau spiritele din el, stârnite de obiecte diferite, își compun o închipuire din diverse reprezentări, care apar separat simțurilor. Astfel, simțurile ne-au arătat într-un anumit moment forma unui munte și altă dată culoarea aurului, iar imaginația le-a pus ulterior împreună în imaginea unui munte de aur. Din același motiv, ne apar castele în aer, himere și alți monștri care nu se găsesc *in rerum natura*[1], ci au fost concepute din părți, pe baza senzațiilor, în momente diferite. Iar această compunere este ceea ce denumim în mod obișnuit drept o **plăsmuire** a minții.

5. Mai există și un alt fel de imaginație care, la fel ca visul, rivalizează cu senzația în ce privește claritatea, iar

[1] Între lucrurile naturale (în lb. latină, în original).

aceasta apare atunci când acțiunea senzației a fost de lungă durată sau puternică, fiind întâlnită mai frecvent în cazul simțului văzului, decât în restul simțurilor. Un exemplu de acest fel este imaginea care rămâne în fața ochiului după ce privim fix către soare. De asemenea, acele mici imagini care apar în fața ochilor în întuneric (a căror experiență a avut-o, cred, orice om, în special cei care sunt temători și superstițioși) sunt exemple ale aceluiași fel de imaginație. Iar acestea vor fi numite, de dragul distincției, **fantasme.**

6. Prin intermediul simțurilor (care sunt în număr de cinci, după numărul organelor de simț) luăm cunoștință (așa cum a fost spus deja) de obiectele exterioare nouă, iar în aceasta constau reprezentările noastre asupra lor; în plus, într-un fel sau altul, luăm cunoștință și de reprezentările însele, deoarece, atunci când reprezentarea unui lucru revine, sesizăm că ea apare din nou, adică [remarcăm că] am avut aceeași reprezentare înainte, ceea ce este același lucru cu a-ți înfățișa un lucru din trecut, lucru imposibil prin senzație, care nu poate fi decât a lucrurilor din prezent. Prin urmare, acesta poate fi considerat un al șaselea simț, însă nu extern ca celelalte, ci intern, el fiind, în mod obișnuit, numit **amintire.**

7. Datorită felului în care luăm cunoștință de o reprezentare trecută, trebuie să ne amintim că în definiția imaginației s-a spus că este o reprezentare ce își pierde încetul cu încetul din tărie sau care devine mai obscură. O reprezentare obscură este cea care prezintă obiectul ca întreg, însă nu poate reprezenta separat părțile mai mici, deoarece reprezentarea sau reproducerea este mai mult sau mai puțin clară în funcție de câte părți sunt reprezentate. Ulterior, văzând că această reprezentare, care, atunci când a apărut prima oară prin intermediul simțurilor, era clară și prezenta toate părțile obiectului în mod distinct, iar atunci când reapare este obscură, simțim că lipsește ceva

pe care îl așteptam, ceva pe care îl considerăm ca ținând de trecut și slab în intensitate. De exemplu, atunci când un om se află într-un oraș străin, el nu vede numai străzi, ci poate distinge și case particulare, precum și părți ale acestora; depărtându-se în timp de acel moment, el nu le mai poate distinge în minte așa de bine cum o făcea înainte scăpându-i anumite case sau răspântii, dar amintindu-și, cu toate acestea, orașul. Când, ulterior, omului respectiv îi vor scăpa încă și mai multe elemente, aceasta va însemna tot a-și aminti, însă nu atât de bine. Odată cu trecerea timpului, imaginea orașului reapare, însă doar ca o aglomerare de clădiri, ceea ce înseamnă că aproape omul a uitat-o. Or, având în vedere că amintirea este mai slabă sau mai puternică în funcție de gradul ei de obscuritate, de ce să nu ne gândim la amintire ca la nimic altceva decât o lipsă a părților pe care orice om se așteaptă [să le detecteze] după ce are o reprezentare a întregului? A vedea la depărtare și a-ți reaminti la mare distanță în timp înseamnă a avea reprezentări asemănătoare despre un lucru, deoarece în ambele cazuri se dorește o distingere a părților, una din reprezentări fiind slabă din cauza distanței, iar alta din cauza slăbirii în intensitate.

8. Iar din ceea ce s-a spus, rezultă că un om nu poate ști niciodată că visează; el poate cel mult visa că se îndoiește dacă este un **vis** sau nu. În vis însă, claritatea închipuirii reprezintă fiecare lucru cu tot atâtea detalii ca în senzație, astfel încât un om nu poate lua cunoștință de nimic altceva decât ca fiind prezent, în timp ce a gândi că visează este a gândi reprezentările sale ca aparținând trecutului, ceea ce înseamnă a le vedea mai neclare decât erau ele în actul senzației. Prin urmare, el ar trebuie să le vadă deopotrivă la fel de clar și, totuși, nu tot la fel de clar ca în actul senzației, ceea ce este imposibil.

9. Din aceleași motive rezultă că, în vise, oamenii nu se miră de locuri și persoane, așa cum fac atunci când sunt

treji, deoarece, atunci când sunt treji, oamenilor li se pare ciudat să fie într-un loc unde nu au mai fost până acum și să nu își amintească nimic despre cum au ajuns acolo; în vis însă, puține din aceste lucruri nu sunt luate în considerare. În vis, claritatea reprezentării îndepărtează neîncrederea, dacă reprezentarea nu este peste măsură de ciudată, așa cum se întâmplă când un om crede că a căzut de la înălțime fără să se lovească, caz în care el de obicei se trezește.

10. Nu este imposibil nici ca un om să se înșele într-atât încât să creadă că un vis pe care l-a avut în trecut este real, deoarece, atunci când visează lucruri pe care le are de obicei în minte, în aceeași ordine în care i se înfățișează când este treaz, și, în plus, el adoarme în același loc unde stă când este treaz (lucruri care se pot întâmpla), nu îmi pot imagina nici un κριτήριον[1] sau indiciu prin care el își poate da seama dacă visează sau nu, astfel încât ar trebui să ne mirăm mai puțin când auzim că un om ia visul său drept realitate sau drept o vedenie.

Capitolul IV

Despre diferitele feluri de discursiuni ale minții

1. Succesiunea reprezentărilor în minte, șirul sau înlănțuirea acestora, poate fi întâmplătoare și incoerentă, așa cum se întâmplă în majoritatea viselor, însă poate fi și ordonată, atunci când gândul de dinainte îl introduce pe cel care îi urmează; iar această succesiune este discursul minții. Însă, deoarece cuvântul „discurs" este de obicei folosit cu referire la coerența și înlănțuirea cuvintelor, voi numi acest fel de discurs (pentru a evita confuzia), **discursiune**.

[1] Criteriu (în lb. greacă, în orginal).

2. Cauza coerenței sau înlănțuirii unei reprezentări cu o alta este prima lor coerență sau succesiune, din momentul în care ele au fost produse prin senzație. Spre exemplu: mintea fuge de la Sfântul Andrei la Sfântul Petru, pentru că numele lor sunt citite împreună; din aceeași cauză, de la Sfântul Petru la o bucată de piatră, de la piatră la fundație, deoarece pe acestea le vedem împreună; și, tot din aceeași cauză, de la fundație la biserică, de la biserică la oameni, iar de la oameni la mulțime. Potrivit acestui exemplu, mintea poate fugi aproape de la orice la orice. Însă, așa cum reprezentările cauzei și efectului se succed în actul senzației, tot astfel ele s-ar putea succede, și după ce senzația a încetat, în imaginație. Și așa se întâmplă în majoritatea cazurilor. Cauza o reprezintă imboldul celor care, având o reprezentare asupra scopului, au mai întâi o reprezentare asupra mijloacelor necesare pentru atingerea lui. Așa se întâmplă când un om ajunge de la gândul imboldului către o prețuire dorită la înțelepciune, ca la cel mai la îndemână mijloc pentru a o obține, iar de la acesta ajunge la gândul de a studia, acesta fiind cel mai la îndemână mijloc pentru a atinge înțelepciunea ș.a.m.d.

3. Lăsând deoparte acest tip de discursiune în care trecem de la orice la orice, vedem că, în ceea ce privește celălalt fel de discursiune, acesta poate fi de mai multe feluri. În primul rând, la nivelul simțurilor există anumite legături ale reprezentărilor pe care le numim **rătăciri cu gândul**. Exemple de acest fel sunt: un om îndreptându-și privirea spre pământ pentru a se uita după un obiect mic pe care l-a pierdut; copoii adulmecând o urmă pierdută în timpul vânătorii; prepelicarii rătăcind după vânat[1]. Și în aceste cazuri alegem în mod arbitrar un punct de plecare.

[1] Similaritatea dintre activitatea memoriei și vânătoare a fost pusă în evidență și de autorii clasici, de pildă de Aristotel, în *De memoria* (451b19) sau de Albertus Magnus: „recolecția nu este nimic altceva

4. Un alt tip de discursiune, al cărei început este dat de un imbold, așa cum se întâmplă în exemplul oferit anterior, apare în cazul în care prețuirea dorită de cineva îl face pe acesta să se gândească la cel mai apropiat mijloc de a o obține, iar acesta, din nou, la cel mai apropiat etc. Aceasta este ceea ce latinii numeau *sagacitas*, adică **agerime**; noi o putem numi și „vânătoare" sau „luare a urmei", după câinii care iau urma fiarelor după miros, după oamenii care le vânează, după urme sau după oamenii care vânează bogății, un loc în societate sau cunoaștere.

5. Există și un alt tip de discursiune, care pornește de la imboldul de a recupera ceva care s-a pierdut, mergând din prezent spre trecut, de la gândul locului în care l-am pierdut la gândul locului unde fusesem ultima dată, și de la acest gând la gândul unui loc anterior, până când ajungem la locul unde regăsim în minte lucrul care ne lipsește; acest tip de discursiune se numește **reamintire**.

6. Amintirea succedării unui lucru după altul, adică a ceea ce a fost anterior, a ceea ce a fost ulterior și a ceea ce a fost simultan, este numită **experiment**, fie că este făcut voluntar, ca în cazul în care un om pune ceva pe foc pentru a vedea ce efect va avea focul asupra acelui lucru, fie că este făcut involuntar, ca în cazul în care ne amintim o dimineață frumoasă după un apus sângeriu. A fi făcut multe experimente este ceea ce numim **a avea experiență**, aceasta nefiind altceva decât a-ți aminti ce lucruri au fost urmate de altele.

7. Nici un om nu poate avea în mintea sa o reprezentare a viitorului, căci viitorul nu există încă. Ne creăm însă viitorul din reprezentările noastre despre trecut sau,

---

decât un fel de hăituire a ceva care e ascuns în memorie". Cf. Mary Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge, 1993), p. 247. Probabil sursa lui Hobbes este Quintilian (*Institutio oratoria*, V, X, 20-22).

mai degrabă, numim trecutul, într-un mod relativ, „viitor". Astfel, după ce un om s-a obișnuit să vadă unele lucruri antecedente urmate de anumite lucruri consecvente, ori de câte ori el va vedea ceva asemănător petrecându-se cu ceea ce a văzut înainte, el se așteaptă ca acolo să urmeze ceea ce a urmat și anterior. Spre exemplu, deoarece un om vede deseori că delictele sunt urmate de pedepse, dacă în prezent el e martor la un delict, el se va gândi că pedeapsa este consecința acestuia. Urmarea a ceea ce se întâmplă în prezent este numită de oameni „viitor". În acest fel, noi facem din amintire o previziune sau o conjectură asupra lucrurilor care vor urma sau o **așteptare** sau **presupunere** a viitorului.

8. Tot astfel, dacă un om vede în momentul de față ceea ce a mai văzut și anterior, el se gândește că ceea ce reprezenta antecedentul a ceea ce el văzuse înainte, va fi antecedentul și a ceea ce vede în momentul de față. Spre exemplu, cel care văzuse anterior cenușa rămasă în urma focului, iar acum vede din nou cenușă, va conchide că a existat foc. Acest lucru este numit **conjectură** asupra trecutului sau presupunere a unui fapt.

9. Când un om a observat atât de des că anumite lucruri sunt urmate de altele, atunci, ori de câte ori vede un asemenea lucru antecedent, se va uita încă o dată după acela consecvent, iar când vede pe cel consecvent își face socoteala că există și ceea ce îl precede de obicei. Astfel, el le numește pe amândouă, atât evenimentul anterior cât și cel ulterior, **semne** unul pentru celălalt, așa cum norii sunt semne ale ploii viitoare, iar ploaia, un semn al prezenței trecute a norilor.

10. Oamenii gândesc în mod obișnuit că în această asimilare a semnelor din experiență rezidă diferența între doi oameni din punct de vedere al înțelepciunii, prin care ei înțeleg întreaga capacitate sau putere de cunoaștere a

cuiva. Însă acest lucru este o greșeală, deoarece aceste semne sunt doar ipotetice, iar credibilitatea lor este mai mare sau mai mică în funcție de cât de des sau de rar au dat greș, însă nu este niciodată deplină și evidentă, căci, deși un om a văzut ziua și noaptea urmând una celeilalte, el nu poate conchide că așa ar trebui să fie, ori că ele s-au succedat așa dintotdeauna. Experiența nu ne poate face să conchidem ceva în mod universal. Dacă semnele dau rezultatul corect de douăzeci de ori și o dată greșesc, acest lucru ne poate face să pariem cu o miză de douăzeci la unu pe apariția evenimentului, însă nu ne poate face să conchidem nimic în privința apariției lui. Din acest fapt este evident că aceia care pot prevedea cel mai bine sunt cei care au mai multă experiență, deoarece ei sunt în posesia mai multor semne pe baza cărora să prevadă. Acesta este motivul pentru care cei în vârstă sunt mai prudenți, adică ei prevăd, *caeteris paribus*[1], mai bine decât cei tineri, deoarece, bătrâni fiind, își amintesc mai multe, iar experiența lor este doar amintire. Oamenii cu imaginație ageră sunt mai prudenți, *caeteris paribus*, decât cei cu imaginație lentă, deoarece ei observă mai multe într-un timp mai scurt. Iar **prudența** nu este decât o conjectură din experiență, sau observarea atentă a semnelor din experiență, aceasta însemnând că acele experimente din care culegem semnele trebuie să fie toate reamintite, pentru că, altminteri, cazuri ce nu sunt asemănătoare vor apărea ca fiind astfel.

11. În ceea ce privește lucrurile presupuse cu privire la trecut și la viitor, prudența e cea care ne ajută să conchidem din experiență ce anume va urma sau ce anume a trecut deja; prin urmare, este o eroare să conchizi din experiență despre ceva că este numit într-un fel sau în altul. Cu alte cuvinte, noi nu putem conchide din experiență că

[1] Toate celelalte fiind egale (în lb. latină, în original).

un anumit lucru este numit „drept" sau „nedrept", „adevărat" sau „fals", și nici nu putem conchide orice altă propoziție universală, altfel decât prin amintirea folosirii numelor impuse arbitrar de către oameni. Spre exemplu, a auzi că este dată o anumită sentință (în cazuri asemănătoare, aceeași sentință, de o mie de ori) nu este suficient pentru a conchide că acea sentință este dreaptă[1] (deși oamenii ar putea să nu aibă nici un alt mijloc pentru a conchide asta), ci este necesar, pentru deducerea unei astfel de concluzii, să urmărim și să găsim, pe baza mai multor experiențe, ce anume vor să spună oamenii atunci când numesc lucrurile „drepte", „nedrepte" și prin alte denumiri. Mai mult, așa cum se arată în a zecea secțiune a celui de-al doilea capitol, există și o altă măsură de prevedere care trebuie luată în considerare atunci când conchidem din experiență, și anume aceea de a nu considera lucrurile din noi ca fiind în afara noastră.

CAPITOLUL V

Despre nume, raționamente și discurs vorbit

1. Având în vedere că succesiunea reprezentărilor în minte este cauzată (așa cum s-a spus înainte) de succesiunea acestora atunci când sunt produse prin simțuri și că nu există nici o reprezentare care să nu fi fost produsă imediat înainte sau după nenumărate alte reprezentări, prin nenumărate acte de senzație, rezultă cu necesitate că o reprezentare nu urmează alteia după alegerea noastră sau după cum avem nevoie de ele, ci după cum se întâmplă să vedem sau să auzim lucrurile care furnizează minții noas-

[1] Un atac direct asupra practicii dreptului comun englez de a întemeia o sentință pe precedente.

tre aceste reprezentări. Experiența pe care o avem cu privire la acest lucru este cea a fiarelor, care, având obiceiul să ascundă rămășițele și excesul prânzului lor, nu își mai amintesc locul unde le-au ascuns și, astfel, nu obțin nici un avantaj de pe urma acestora atunci când le este foame. Însă omul, care, în această privință, începe să se ridice deasupra fiarelor, a observat și a luat aminte la cauza acestui defect și, pentru a nu greși în același mod, și-a imaginat și și-a stabilit un semn vizibil sau un alt fel de semn sensibil pe care îl poate revedea și care îi poate aminti gândul pe care l-a avut atunci când l-a stabilit. Prin urmare, un **semn** este un obiect accesibil simțurilor pe care un om și-l stabilește voluntar cu scopul de a-și aminti prin el ceva din trecut, atunci când acesta se prezintă din nou simțurilor sale[1]. Așa fac oamenii când trec pe lângă o stâncă din mare, stabilesc un semn pentru a-și aminti de pericolul de odinioară și pentru a-l evita.

2. Printre aceste semne se găsesc acele sunete ale vocii omenești (cărora le spunem „nume" sau „apelative" ale lucrurilor) la care urechea este sensibilă și prin care ne amintim unele reprezentări ale lucrurilor cărora le dăm acele nume sau apelative. Astfel, apelativul „alb" ne aduce aminte de calitatea unor anumite obiecte care produc în noi acea culoare sau reprezentare. Prin urmare, un **nume** sau un **apelativ** este un sunet al vocii omenești, stabilit în mod arbitrar, care face ca respectivul semn să readucă în minte o reprezentare a lucrului în legătură cu care a fost stabilit semnul.

[1] Hobbes susține aici o teorie a semnelor, prin care el înțelege că acestea sunt, la origine, semne interioare, aparținând minții, și au o funcție mnemotehnică. Despre importanța artelor memoriei, vezi Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz* (Grenoble, 1960) și Frances A. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

3. Lucrurile cărora le dăm nume sunt fie obiectele însele, asemenea omului, fie reprezentările pe care le avem despre om, cum ar fi forma sau mișcarea, fie anumite privațiuni, asemenea cazului în care gândim că există ceva pe care îl reprezentăm, care nu aparține însă omului respectiv. De exemplu, atunci când ne reprezentăm pe cineva ca nefiind drept ori finit, noi îi atribuim numele de „nedrept", respectiv de „infinit", care semnifică, astfel, o privațiune, o deficiență, fie a lucrului numit, fie a noastră, cei care îi atribuim acel nume. Iar privațiunilor însele le dăm numele de „nedreptate", respectiv „infinitate". În consecință, vom avea aici două feluri de nume: unele ale lucrurilor concepute sau ale reprezentărilor însele, pe care le numim **pozitive**, iar altele, nume ale lucrurilor cu privire la care ne reprezentăm o privațiune sau un defect, iar pe acestea le numim **privative**.

4. Doar cu ajutorul numelor putem beneficia de știința de care fiarele, în lipsa lor, nu sunt capabile, și de care nu ar dispune nici omul fără să le folosească. Așa cum fiara nu simte pierderea unuia sau a doi dintre numeroșii săi pui, lipsindu-i numele care ordonează: „Unu, doi, trei etc.", numite de noi „numere", tot astfel un om, fără să repete oral sau mental numele numerelor, nu poate ști câte monede sau alte lucruri are în fața sa.

5. Având în vedere că pot exista mai multe reprezentări pentru unul și același lucru și că fiecăreia dintre aceste reprezentări îi dăm un nume diferit, rezultă că pentru unul și același lucru avem mai multe nume sau atribute, așa cum aceluiași om îi acordăm apelativele de „drept", „viteaz" etc. pentru diferitele sale virtuți, și de „puternic", „atrăgător" etc., pentru diferitele calități ale corpului său. În plus, deoarece de la diferite lucruri primim reprezentări asemănătoare, trebuie ca mai multe lucruri să aibă aceleași apelative. Așa cum numim „vizibile" toate lucrurile

pe care le vedem, tot astfel lucrurilor pe care le vedem în mișcare le dăm numele de „mobile". Iar aceste nume pe care le dăm mai multor lucruri le numim **universale**, deoarece se aplică tuturor lucrurilor, așa cum numele „om" se aplică fiecărui exemplar al umanității. Acele apelative date unui singur lucru sunt numite „individuale" sau **singulare**, asemenea cazului lui „Socrate" sau al altor nume proprii, ori așa cum îl desemnăm pe Homer, printr-o perifrază, drept „cel care a scris *Iliada*".

6. Această universalitate a unui singur nume pentru mai multe lucruri a fost cauza faptului că oamenii au considerat lucrurile însele ca având atributul universalității. Ei pretindeau în mod serios că, în afară de Petru și Ioan și tot restul oamenilor care sunt, au fost și vor fi în lume, mai există și altceva pe care îl numim „om", adică „om în genere"[1]. Făcând aceasta, oamenii se înșelau, luând universalul sau apelativul general drept lucrul pe care acesta îl semnifică. Căci, dacă cineva dorește ca un pictor să facă portretul unui „om", ceea ce revine la a spune a face portretul unui om în general, el nu vrea decât ca pictorul să îi aleagă un om pe care i-ar place să îl deseneze, iar acesta trebuie să fie cu necesitate unul dintre aceia care au existat, există sau vor exista, nici unul dintre aceștia nefiind universal. Însă atunci când îi va comanda să deseneze portretul regelui sau al unei alte persoane particulare, el va limita pictorul la desenarea persoanei alese. Prin urmare, este clar că nu există nimic universal cu excepția numelor, numite din această cauză „indefinite", deoarece noi nu le aplicăm exclusiv, ci lăsăm să fie aplicate de cei care ne aud,

[1] Disputa dintre nominalism și realism, în care Hobbes apără prima poziție, este de origine medievală și a opus autori ca Duns Scotus și William Ockham; în epoca modernă și contemporană, poziții nominaliste vor fi expuse de Hume, John Stuart Mill, W.V.O. Quine sau Nelson Goodman.

în timp ce un nume singular este limitat sau restrâns la unul din numeroasele lucruri pe care acesta le semnifică, cum ar fi în cazul în care spunem *Acest om!*[1] arătând spre el, spunându-i numele propriu sau într-o altă manieră similară.

7. Apelativele universale, care sunt comune, prin urmare, mai multor lucruri, nu sunt întotdeauna asociate tuturor exemplarelor unui gen (așa cum ar trebui să se întâmple) în reprezentări și enunțuri similare, aceasta fiind cauza datorită căreia multe dintre ele nu au o semnificație constantă, ci furnizează minții noastre alte gânduri decât cele pentru care au fost desemnate. Aceste nume sunt numite **echivoce**. Spre exemplu, cuvântul „credință" este uneori sinonim cu „convingere", uneori se referă explicit la convingerea care te identifică drept creștin, iar alteori trimite la respectarea unei promisiuni. De asemenea, toate metaforele sunt (prin scopul lor mărturisit) echivoce și cu greu găsești un cuvânt care să nu ajungă echivoc datorită diferitelor contexte în care îl folosim sau datorită diversității pronunțiilor și a gesturilor.

8. Această echivocitate a numelor ne face să regăsim cu dificultate reprezentările pentru care un nume a fost atribuit, și asta nu numai în cadrul discursului celorlalți, unde trebuie să luăm în considerare evoluția, momentul și contextul vorbirii, precum și cuvintele propriu-zise, ci și în cadrul propriului nostru discurs, care, fiind bazat pe obiceiuri și pe folosirea comună a limbajului, nu ne scoate în evidență propriile noastre reprezentări. Prin urmare, un om posedă o mare abilitate atunci când, detașându-se de cuvinte, context și de alte circumstanțe ale limbajului, poa-

[1] Aluzie la expresia *Ecce homo!* [Iată omul!] din Ioan 19:5, rostită de Pilat din Pont atunci când evreii au venit să ceară crucificarea lui Isus.

te evita echivocitatea și poate descoperi adevăratul înțeles a ceea ce s-a spus; aceasta este ceea ce numim **înțelegere**[1].

9. Cu ajutorul a două apelative, la care se adaugă micul verb „a fi" sau ceva echivalent, facem o **afirmație** sau o **negație**, numită de scolastici „propoziție" și care constă în două nume legate împreună de verbul amintit, „a fi". Spre exemplu, propoziția „omul este o creatură vie" este o afirmație, deoarece apelativul de „creatură vie" este unul pozitiv, în timp ce „omul este imoral" este o propoziție negativă, deoarece „imoral" este un termen privativ.

10. În orice propoziție, indiferent că este afirmativă sau negativă, se întâmplă uneori ca al doilea apelativ să îl înglobeze pe primul, așa cum este cazul propoziției *Caritatea este o virtute*, unde termenul „virtute" îl înglobează (pe lângă multe alte virtuți) pe cel de „caritate", ulterior despre o propoziție spunându-se că este **adevărată** sau că este un **adevăr**, deoarece un adevăr și o propoziție adevărată sunt unul și același lucru. Alteori, cel de-al doilea apelativ nu îl înglobează pe primul, așa cum este cazul propoziției *Fiecare om este drept*, în care numele de „drept" nu se referă la toți oamenii, deoarece „nedrept" este numele care se aplică majorității oamenilor. Prin urmare, despre această propoziție se spune că este **falsă** sau că este un „fals", o propoziție falsă și un fals fiind unul și același lucru.

11. Despre modul în care două propoziții, fie ambele afirmative, fie una afirmativă și una negativă, alcătuiesc un **silogism**, mă voi abține să scriu. Tot ce s-a spus aici despre nume sau despre propoziții, deși necesar, nu este decât un discurs arid; nu este cazul să expun în acest loc

[1] *Understanding* (în lb. engleză, în original). Hobbes folosește acest termen într-o accepție mai restrânsă, spre deosebire de autori precum Locke, pentru care acest termen semnifică facultatea intelectului, în general.

întreaga artă a logicii, în care dacă voi intra, va trebui să continui în acest fel[1]. În plus, nu este deloc necesar, căci sunt puțini oamenii care nu sunt dăruiți cu atâta logică de la natură, încât să nu poată discerne suficient de bine dacă o concluzie pe care o voi deduce ulterior, în cadrul acestui discurs, va fi bine sau rău dedusă. Mă mulțumesc acum doar să spun că efectuarea de silogisme este ceea ce noi numim **argumentare** sau raționare.

12. Atunci când un om raționează pornind de la principii despre care experiența arată că sunt indubitabile și elimină erorile datorate simțurilor și echivocității cuvintelor, concluzia la care ajunge este considerată a fi în acord cu judecata corectă. Însă, atunci când din această concluzie, printr-o argumentare corectă, este derivat ceva aflat în contradicție cu oricare adevăr evident, se poate spune că omul a dedus concluzii împotriva rațiunii. O astfel de concluzie este numită „absurditate".

13. Inventarea numelor a fost necesară pentru scoaterea oamenilor din ignoranță, prin rememorarea legăturii necesare dintre o reprezentare și alta; însă tot datorită ei oamenii au fost induși în eroare, deoarece, deși, prin binefacerile pe care le câștigaseră prin intermediul cuvintelor și argumentării, au întrecut în cunoaștere fiarele, prin inconvenientele care le însoțesc, le-au întrecut totodată și în eroare. Căci „adevărul" și „falsul" nu sunt lucruri care privesc fiarele, deoarece sunt legate de propoziții și de limbaj, iar fiarele nu posedă acea capacitate de argumentare prin care pot trece de la un neadevăr la altul așa cum fac oamenii.

[1] Până la Hobbes, logica era o parte importantă a edificiului filozofic, iar aceasta presupunea, în primul rând, studiul silogisticii aristotelice. Înaintea sa, Francis Bacon a dezvoltat o critică a silogisticii în *Novum Organum* și *De augmentis scientiarum*. Hobbes va dezvolta acest subiect în partea I din *De corpore* (1655).

14. Este în natura a aproape oricărui corp, ca, mișcat fiind în mod repetat într-unul și același fel, să dobândească o ușurință și o aptitudine din ce în ce mai mare pentru a efectua aceeași mișcare, astfel ca, în timp, aceasta să devină atât de obișnuită încât, pentru a o obține, să nu trebuiască decât să fie pornită. Pasiunile omului, marcând începutul tuturor mișcărilor sale voluntare, sunt de asemenea începutul vorbirii, adică a mișcării limbii. Iar oamenii, dorind să le arate altora cunoașterea, părerile, reprezentările și pasiunile lăuntrice, au sfârșit prin a inventa limbajul, transformând prin mișcările limbii lor acea discursiune a minții menționată în capitolul anterior într-un discurs format din cuvinte. Astfel, *ratio*[1] s-a transformat în cele mai multe cazuri în *oratio*[2], iar obiceiul are o așa de mare putere, încât mintea nu sugerează decât primul cuvânt iar restul urmează pe baza obișnuinței, și nu pentru că mintea a decis așa. La fel se întâmplă cu cerșetorii atunci când spun *Paternoster*[3] alipind cuvintele în maniera învățată în timpul educației lor de la doicile, prietenii sau de la învățătorii lor, fără să aibă în minte nici o imagine sau reprezentare care să corespundă cuvintelor pe care le rostesc. Și, precum au învățat ei, așa își vor învăța și urmașii. Dacă luăm în considerare forța acelor erori datorate simțurilor, care au fost menționate în capitolul XI, secțiunea 10, și, de asemenea, cât de inconsecvent au fost atribuite numele și cât de echivoce sunt, cât de divizați de pasiuni sunt oamenii (cu greu găsindu-se doi care să fie de acord ce trebuie numit „bine" și ce „rău", ce e generozitatea și ce e risipa, ce trebuie numit „vitejie" și ce „nechibzuință"), și cât de expuși sunt ei paralogismelor

[1] Rațiunea (în lb. latină, în original).
[2] Discurs retoric (în lb. latină, în original).
[3] Rugăciunea „Tatăl nostru" (în lb. latină, în original).

și sofismelor, aș putea conchide că este imposibil să îndreptăm numeroasele lor erori, așa cum decurg ele cu necesitate din aceste cauze, altfel decât pornind din nou de la chiar primele fundamente ale cunoașterii noastre și anume de la senzație, fără să citim din cărți, ci parcurgând, în ordine, propriile noastre idei. În acest sens, consider *nosce teipsum*[1] un precept ce merită reputația pe care și-a dobândit-o.

CAPITOLUL VI
Despre cunoaștere, opinie și convingere

1. Există o poveste despre cineva care a pretins că orbirea avută din naștere i-a fost vindecată în mod miraculos de Sfântul Alban sau de alt sfânt în orașul Sfântului Alban[2]; de față la acea întâmplare, ducele de Gloucester, vrând să fie convins de adevărul miracolului, l-a întrebat pe om: *Ce culoare este aceasta?* iar omul, răspunzând *Verde!*, s-a dat de gol și a fost pedepsit pentru impostură, deoarece, chiar dacă prin vederea nou-primită ar fi putut distinge între verde, roșu și toate celelalte culori, nu ar fi putut totuși ști la prima vedere, indiferent cine l-ar fi întrebat, care dintre ele era numită „verde", „roșu", sau prin alt nume. De aici putem înțelege că există două feluri de cunoaștere: una dintre ele nu este decât senzație sau „cu-

[1] „Cunoaște-te pe tine însuți" (în lb. latină, în original).

[2] O posibilă referință ironică la Francis Bacon, care a fost numit viconte de Saint-Alban în 1621. Anecdota apare la Thomas More, în *A Dialogue Concerning Heresies* (1528). Problema orbului care își recapătă vederea și trebuie să recunoască o calitate a unui obiect pe care îl vede prima dată va fi propusă de William Molyneux lui Locke, care o va discuta în *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690: II, 9).

noaștere originară" (așa cum am spus la începutul celui de-al doilea capitol) și amintirea acesteia; cealaltă este numită „știință" sau cunoaștere a adevărului propozițiilor și a felului în care sunt denumite lucrurile, și este derivată din capacitatea de a înțelege. Ambele feluri de cunoaștere nu sunt decât forme ale experienței; prima este experiența efectelor pe care lucrurile exterioare le exercită asupra noastră, iar a doua, experiența dobândită de oameni din folosirea corectă a numelor în cadrul limbajului. Cum întreaga experiență este (așa cum am spus) doar amintire, toată cunoașterea va fi amintire: în cazul primei, evidența, păstrată în cărți, este numită „istorie"; în cazul celei de-a doua, evidențele ținute sunt numite „științe".

2. Două lucruri sunt implicate în mod necesar în termenul „cunoaștere": unul este adevărul, celălalt este întemeierea, pentru că ceea ce nu este adevărat nu poate fi niciodată cunoscut. Dacă lăsați un om să spună că el cunoaște ceva mai bine ca nimeni altul, iar, mai târziu, acest lucru i se va părea fals, omul va fi nevoit să mărturisească că aceea nu a fost cunoaștere, ci opinie. Tot astfel, dacă adevărul nu este dovedit, chiar dacă este susținut de cineva, cunoașterea acestuia nu este mai mare decât a acelora care susțin contrariul; căci dacă adevărul ar fi suficient pentru a constitui cunoaștere, atunci toate adevărurile ar fi cunoscute; ceea ce nu este adevărat.

3. În capitolul precedent am definit ce este adevărul; voi stabili acum ce este întemeierea. Ea este concordanța dintre reprezentările unui om și cuvintele care semnifică acele reprezentări în actul raționării. Căci, atunci când un om raționează doar cu buzele, mintea sa oferindu-i doar punctul de plecare, iar, apoi, vorbind din obișnuință, cuvintele sale nu urmează reprezentările din minte, chiar dacă omul își începe raționamentul cu propoziții adevărate și continuă făcând silogisme corecte, ajungând întotdeauna la

concluzii adevărate, aceste concluzii nu sunt pentru el întemeiate deoarece îi lipsește asocierea dintre reprezentări și cuvinte. Căci, dacă cuvintele singure ar fi fost de ajuns, un papagal ar fi putut fi la fel de bine învățat să cunoască un adevăr, precum îl pronunță. Întemeierea este pentru adevăr ceea ce seva este pentru copac: atât timp cât circulă prin trunchi și ramuri, ea le menține în viață, iar când le părăsește, ele mor. Căci această întemeiere, fiind sensul care ne acompaniază cuvintele, este viața adevărului, iar, în lipsa ei, adevărul nu mai valorează nimic.

4. Prin urmare, definesc cunoașterea pe care o numim **știință** drept întemeiere a adevărului pornind de la un început sau un principiu al senzației. Căci adevărul unei propoziții nu este niciodată întemeiat până când nu ne reprezentăm înțelesul cuvintelor sau al termenilor pe care ea îi conține, acestea fiind întotdeauna reprezentări ale minții pe care nici măcar nu ni le putem aminti în absența lucrului care le-a produs prin intermediul simțurilor noastre. Prin urmare, primul principiu al cunoașterii este că avem anumite reprezentări; al doilea că numim în cutare și cutare mod lucrurile despre care avem reprezentări; al treilea, că alăturăm acele nume astfel încât să alcătuim propoziții adevărate; al patrulea și ultimul principiu, este că am alăturat acele propoziții într-un mod în care **ele** să fie concludente. Prin acești patru pași, concluzia este cunoscută și întemeiată, iar despre adevărul concluziei se spune că este cunoscut. În ceea ce privește cele două feluri de cunoaștere, prima este experiența faptelor, iar cea de-a doua întemeierea adevărului. În ceea ce o privește pe prima, atunci când aceasta este considerabilă, o numim **prudență**, în timp ce cea de-a doua, când este vastă, este numită, atât de către scriitori antici cât și de către cei moderni, **sapiență** sau **înțelepciune**. De aceasta din

ui mă sunt capabili doar oamenii, în timp ce la prima participă și animalele sălbatice.

5. Despre o propoziție se spune că este presupusă atunci când, deși ea nu este întemeiată, este acceptată pentru o perioadă de timp, cu scopul ca, alăturând-o altor propoziții, să putem conchide un anumit lucru, și, trecând dintr-o concluzie în alta, să o punem la încercare pentru a vedea dacă ea ne conduce la vreo concluzie absurdă sau imposibilă. Dacă se va întâmpla așa, vom ști că acea presupunere a fost falsă.

6. Dacă însă, parcurgând mai multe concluzii, nu ajungem la nici una absurdă, ne vom gândi atunci că presupunerea este probabilă. În același fel, vom considera probabilă orice propoziție pe care o acceptăm ca adevărată datorită unei erori de raționament sau datorită încrederii în alți oameni. Despre toate aceste propoziții acceptate ca probabile pe baza erorii sau încrederii, nu spunem că știm că sunt adevărate, ci doar că le considerăm ca atare; iar faptul de a le accepta este numit **opinie**.

7. În particular, atunci când opinia este admisă de unii pe baza încrederii în alte persoane, despre aceștia se spune că o cred, iar faptul că ei o admit este numit **convingere** și, câteodată, „credință".

8. În mod obișnuit, când folosim cuvântul „conștiință", înțelegem fie că este vorba de știință, fie că este vorba de opinie. Oamenii spun despre cutare și cutare lucru că este adevărat, în conformitate cu conștiința lor sau în conștiința lor, atunci când nu îl consideră pe acesta ca fiind pus sub semnul îndoielii, prin urmare, știu ori cred că știu despre el că este adevărat. Însă atunci când oamenii spun ceva făcând apel la conștiința lor, nu este sigur că ei nu cunosc cu certitudine adevărul celor pe care le spun. Termenul este deci folosit de către aceia care au o opinie nu doar asupra adevărului unui lucru, ci și asupra cunoașterii

pe care o au despre acesta. Astfel, această conștiință, așa cum oamenii folosesc acest cuvânt, semnifică o opinie nu atât a adevărului unei propoziții, cât a propriei lor cunoașteri despre el, cunoaștere căreia îi urmează adevărul propoziției. Prin urmare, voi defini **conștiința** ca opinie asupra temeiurilor [avute pentru a crede ceva].

9. Convingerea, sau acceptarea unei propoziții pe baza încrederii, nu este, adesea, mai puțin lipsită de îndoială decât cea mai perfectă și evidentă cunoaștere. Căci, precum nimic nu există fără să existe și o cauză, tot astfel, când există o îndoială, există și o cauză a acesteia. Există multe lucruri de care aflăm prin relatările altora și în privința cărora este imposibil să ne imaginăm orice motiv de îndoială; căci ce anume ar putea să se opună consensului tuturor oamenilor în privința lucrurilor pe care aceștia le cunosc și pe care nu au nici un interes să le povestească altfel decât sunt (cum se întâmplă în cazul unei mari părți din istoriile noastre), în afara cazului în care un om care ar putea spune că întreaga lume a conspirat pentru a-l înșela ? Și astfel, am terminat de vorbit despre senzație, imaginație, discurs, raționare și cunoaștere, care sunt acte ale puterii noastre cognitive sau de reprezentare. Puterea minții, pe care o numim „volitivă", diferă de puterea de mișcare a corpului, deoarece aceasta din urmă, pe care o numim „forță", este cea prin care mișcăm alte corpuri, în timp ce puterea volitivă este aceea prin care mintea imprimă mișcare animală corpului în care sălășluiește; actele acesteia reprezintă afectele și pasiunile noastre, despre care voi vorbi în cele ce urmează.

CAPITOLUL VII
Despre desfătare și durere; despre bine și rău

1. În a opta secțiune a celui de-al doilea capitol[1] este arătat cum reprezentările sau iluziile nu sunt altceva decât mișcări într-o substanță internă a capului, mișcări care nu se opresc acolo, ci merg spre inimă unde, în mod necesar, fie ajută, fie obstrucționează mișcarea numită „vitală". Când ele ajută, această mișcare este numită **desfătare**, mulțumire sau plăcere și nu este altceva decât o mișcare în jurul inimii, după cum reprezentările nu sunt altceva decât mișcări înăuntrul capului; obiectele care o cauzează sunt numite „plăcute", sau „care produc desfătare" ori sunt desemnate prin alt nume echivalent. Latinii au pentru aceasta termenii *jucunda* și *ajuvando,* veniți de la verbul „a ajuta"[2]. Cu referire la un obiect, aceeași desfătare este numită **dragoste**. Atunci când o astfel de mișcare slăbește sau obstrucționează mișcarea vitală, ea este numită **durere**, iar în relație cu obiectul care a cauzat-o, **ură**, fapt exprimat câteodată de latini prin *odium*[3], iar altădată prin *toedium*[4].

2. Această mișcare în care constă plăcerea sau durerea este, de asemenea, o solicitare sau un stimulent de a te apropia de obiectul care produce plăcere sau de a te îndepărta de cel care îți displace. Solicitarea de care vorbim reprezintă înclinația[5] sau începutul lăuntric al mișcării

---

[1] Este vorba, de fapt, de secțiunea 7 a capitolului II.

[2] Hobbes sugerează în acest loc că termenul *jucunda* [lucruri plăcute] poate proveni de la *juvare* [a ajuta].

[3] Ură (în lb. latină, în original).

[4] Oprobriu (în lb. latină, în original).

[5] *Endeavour* (în lb. engleză, în original). Acest termen traduce latinul *conatus* care desemnează o tendință naturală a unui corp de a se îndrepta către ceva. El este folosit de Cicero (*Natura deorum*, II, 122) și de Toma (*Summa theologica*, II, II, 2) și va apare apoi la Spinoza și Leibniz. Hobbes îl preia, probabil, din scrierile lui Suarez.

animale și este numită **imbold** când obiectul îți produce desfătare, iar atunci când obiectul îți displace, această solicitare este numită aversiune, în raport cu o neplăcere prezentă, iar în raport cu o neplăcere presupusă, **frică**. Deci această plăcere, dragoste sau imbold, numit de asemenea „dorință", reprezintă nume diferite pentru aspecte diferite ale aceluiași lucru.

3. În ceea ce îl privește, orice om numește **bun** ceea ce îi place și îi provoacă desfătare, iar **rău** ceea ce îi displace, astfel încât oamenii, după cum diferă prin conformație, diferă și în ceea ce privește distincția comună dintre bine și rău căci nu există ceva asemenea lui αγαθόν άπλως, adică „binele în sine". De fapt, însăși bunătatea pe care o atribuim lui Dumnezeu cel Atotputernic este doar bunătatea sa în raport cu noi. În plus, așa cum numim „bune" și „rele" lucrurile care ne plac sau care ne displac, vom numi „bunătate" și „răutate" calitățile sau potențele prin care ele sunt numite astfel. Semnele acestei bunătăți sunt denumite de latini, cu un singur cuvânt, *pulchritudo*[1], iar cele ale răutății, tot cu un cuvânt, *turpitudo*[2], cuvinte pentru care noi nu avem termeni preciși.

4. Așa cum toate reprezentările care ne vin nemijlocit pe calea senzației ne produc desfătare, durere, imbolduri, sau frică, la fel se întâmplă și în cazul închipuirilor care urmează senzației, însă având în vedere că acestea sunt mai șterse, ele produc plăceri mai puțin intense și dureri mai atenuate.

5. Așa cum imboldul este începutul mișcării animalice către ceva care ne produce plăcere, tot astfel obținerea

[1] În latină *pulchritudo* desemna atât frumusețea fizică cât și cea sufletească; aici el se referă la frumusețea sufletului.

[2] *Turpitudo* avea sensul atât de urâțenie fizică cât și morală; sensul folosit aici este cel de urâțenie morală.

acelui lucru reprezintă **scopul**[1] acelei mișcări, numit de asemenea „obiectiv", „țel" sau „cauză finală" a unui lucru. Iar când ajungem la scop, desfătarea dobândită o numim **împlinire**; așa se face că *bonum*[2] și *finis*[3] sunt doar nume diferite pentru aspecte diferite ale aceluiași lucru.

6. În ceea ce privește scopurile, unele sunt numite *fines propinqui*, adică „scopuri imediate", iar altele *fines remoti*, adică „scopuri îndepărtate". Însă atunci când scopurile mai ușor de atins sunt comparate cu cele mai îndepărtate, primele nu mai sunt numite scopuri, ci „mijloace", și reprezintă calea către cele din urmă. Însă, în ceea ce privește scopul ultim pe care filozofii antici l-au echivalat cu fericirea și cu privire la care aceștia au disputat intens calea de a ajunge la el, el nu există în lumea aceasta, după cum nu există nici o cale de a ajunge la el într-o măsură mai mare decât există vreuna de a ajunge în Utopia[4], și asta deoarece atâta vreme cât trăim avem dorințe, iar acestea presupun un scop mereu mai îndepărtat[5]. Lucrurile care ne produc plăcere, în măsura în care le vedem drept căi sau mijloace pentru atingerea unor scopuri mai îndepărtate, le numim **folositoare**, iar realizarea lor o numim folosire, în timp ce pe cele considerate nefolositoare le numim **deșarte**.

7. Cum orice desfătare presupune un imbold, iar imboldul presupune un scop mai îndepărtat, ne dăm seama că mulțumirea nu constă decât în perseverare; prin

---

[1] *End* (în lb. engleză, în original), termen care are și sensul de „final", „sfârșit".

[2] Bine (în lb. latină, în original).

[3] Scop (în lb. latină, în original).

[4] Hobbes se referă la insula imaginară din lucrarea lui Thomas More, *Utopia* (1516).

[5] Critică a concluziei formulate de Aristotel în *Etica Nicomahică* conform căreia scopul ultim este fericirea, εὐδαιμονία, iar acesta poate fi atins practicând un mod de viață bazat pe virtuți.

urmare, nu trebuie să ne mirăm atunci când vedem că, cu cât oamenii dețin mai multe bogății, onoruri și alte puteri, cu atât ei resimt imboldul pentru mai mult; și, atâta vreme cât se vor considera în urma celorlalți într-o privință sau alta, chiar dacă au atins cel mai înalt grad al unui tip de putere, ei vor începe să urmărească un altul. Dintre cei care au ajuns la cele mai mari onoruri și bogății, câțiva au atins desăvârșirea într-o anumită artă, precum Nero[1] în muzică și poezie sau Commodus[2] în arta de a fi gladiator. Cei care nu sunt atrași de aceste lucruri își găsesc distracția și relaxarea gândurilor în mulțumirea creată de jocuri sau de afaceri, având în vedere că oamenii se plâng pe bună dreptate ca de un mare necaz atunci când nu știu ce au de făcut. În consecință, **fericirea** (prin care înțelegem o desfătare continuă) nu constă în faptul de a fi prosperat, ci în a prospera.

8. În această lume, există câteva lucruri în care, fie este conținut un amestec de bine și rău, fie există o legătură necesară între acestea, astfel încât unul nu poate fi luat fără celălalt, așa cum sunt inseparabile, spre exemplu, plăcerea păcatului și amărăciunea pedepsei, la care se poate adăuga în cele mai multe cazuri, strădania și prețuirea. Acum, când cea mai mare parte a înlănțuirii este bună, întregul este numit „bun", iar atunci când răul cântărește mai mult, întregul este numit „rău".

9. Sunt două feluri de plăcere, una părând să afecteze organele de simț ale corpului, iar pe aceasta o numesc plăcere **trupească**. Cea mai importantă plăcere de acest fel este cea prin care suntem chemați să ne perpetuăm specia, iar ur-

[1] Nero, împărat roman (37–68), cunoscut pentru excesele sale; Hobbes se referă aici la înclinațiile artistice cu care Nero deseori se mândrea.

[2] Commodus, împărat roman (161–192), cunoscut pentru că ar fi coborât să lupte în arenă ca gladiator.

mătoarea cea prin care unui om îi este cerut să se hrănească pentru conservarea propriei sale persoane. Celălalt fel de desfătare nu este specific vreunei părți a corpului, fiind numit „desfătare a minții" sau **bucurie**. La fel și în ceea ce privește durerile: unele afectează trupul și, prin urmare, sunt numite „dureri ale corpului", iar altele nu, iar pe acestea le numim **necazuri**.

Capitolul VIII

Despre plăcerile simțurilor; despre prețuire

1. După ce am presupus, în prima secțiune a capitolului anterior, că mișcarea și tulburarea minții numită „reprezentare" s-au propagat până la inimă și au fost numite „pasiune", m-am simțit obligat din această cauză să cercetez și să enunț, în măsura în care acest lucru îmi este cu putință, din ce reprezentări provin fiecare dintre aceste pasiuni pe care le întâlnim în mod obișnuit; căci, datorită faptului că lucrurile care ne plac sau ne displac sunt nenumărate și acționează în feluri multiple, oamenii au luat în considerare foarte puține pasiuni care provin din ele, astfel încât multe dintre acestea au rămas fără nume[1].

2. În primul rând, trebuie să luăm în considerare că există trei feluri de reprezentări: unele despre ceea ce aparține prezentului, cum ar fi senzația, altele despre ceea ce a aparținut trecutului, și anume amintirea, iar cel de-al treilea fel, despre ceea ce va fi în viitor, adică reprezentarea pe care o numim și „așteptare", toate cele trei feluri fiind menționate în mod explicit în capitolele II și III. Fiecare din aceste feluri de reprezentări aparține unei plăceri

[1] Teza conform căreia unele pasiuni nu au un nume este formulată de Aristotel, în *Etica nicomahică* (II, 7).

prezente. În primul rând, plăcerile trupului venite prin simțul tactil și cel gustativ, în măsura în care sunt organice, sunt reprezentări ale senzațiilor, la fel cum se va întâmpla și cu plăcerile care presupun toate ușurările naturale, pasiuni numite anterior „plăceri trupești", după cum contrariile lor au fost numite „dureri trupești". La acestea pot fi adăugate plăcerile și neplăcerile datorate mirosurilor, în măsura în care acestea sunt de natură organică; majoritatea acestora nu sunt însă astfel, după cum rezultă din experiența fiecăruia, potrivit căreia același miros, atunci când ni se pare că provine de la un altul, chiar dacă, de fapt, provine de la noi, ne displace, iar atunci când credem că provine de la noi înșine, deși provine, de fapt, tot de la alții, nu ne displace. În consecință, neplăcerea este reprezentarea pe care o avem atunci când suntem afectați de ceva nesănătos, fiind, prin urmare, o reprezentare despre un rău ce urmează să ni se întâmple, nu despre unul prezent. În ceea ce privește desfătarea datorată simțului auzului, aceasta este de mai multe feluri, organul de simț nefiind afectat de acest lucru. Sunetele simple ne plac prin constanța și egalitatea lor, așa cum ne place sunetul unui clopot sau al unei lăute, în măsura în care se consideră că o egalitate menținută de percuția unui obiect asupra urechii reprezintă o plăcere. Contrariul acestei egalități este numit „stridență". Este cazul scrâșnitului sau al altor sunete care nu afectează întotdeauna corpul, ci doar uneori, și atunci printr-un fel de înfiorare care pornește de la dinți. Armonia, sau acordul mai multor sunete, ne place din același motiv ca și unisonul, sau sunetul corzilor egale strânse la fel de tare. Sunetele care diferă în înălțime ne plac datorită alternanței egalității și inegalității lor, aceasta însemnând că nota cea mai înaltă vibrează de două ori la o vibrație a celei mai joase, în timp ce o dată la două mișcări ele vibrează împreună, așa cum a fost bine dovedit de Galilei în

primul dialog privind mișcările locale[1], unde s-a arătat, de asemenea, că două sunete între care există o cvintă desfată urechea printr-o egalitate a vibrației după două inegalități, deoarece nota mai înaltă vibrează în ureche de trei ori, în timp ce nota mai joasă doar de două. În aceeași manieră, el a arătat în ce constă plăcerea cauzată de armonia sunetelor și neplăcerea provocată de discordanța lor pentru alte intervale dintre note. Mai există însă și un alt fel de plăcere, sau de neplăcere, provocată de sunete, constând în succesiunea notelor nuanțate prin accent și prin măsură, aceasta fiind numită, atunci când ne place, „melodie". Din ce motiv o succesiune de note pe un anumit ton și cu o anumită măsură este mai melodioasă decât altă succesiune, recunosc că nu știu însă presupun că motivul este că anumite succesiuni de sunete pot imita și revigora anumite pasiuni, pe care altfel nici nu le-am lua în seamă, în timp ce alte succesiuni de note nu fac asta; de altfel, orice melodie nu place decât pentru o perioadă de timp, lucru valabil și pentru imitații. La fel, plăcerile ochiului constau într-o anumită uniformitate a culorilor, căci lumina, cea mai strălucitoare dintre culori, este rezultatul unei acțiuni uniforme întreprinse de un obiect, în timp ce culoarea (adică lumina perturbată) este o lumină neuniformă, așa cum s-a spus în capitolul II, secțiunea 8. Prin urmare, culorile sunt cu atât mai vii cu cât sunt mai uniforme și după cum armonia, constând dintr-o diversitate de sunete, este o încântare pentru ureche, tot astfel este posibil ca un anumit amestec din mai multe culori să constituie o armonie pentru ochi într-o măsură mai mare decât un altul. Există însă și o altă încântare pentru ureche, rezervată doar persoanelor care posedă aptitudini muzicale, având o natură

[1] *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nove scienze attenti alla mecanica & i movimenti locali* (Leiden, 1638).

diferită față de cele de până acum, deoarece nu este produsă de reprezentări ce țin de prezent, ci de încântarea pe care aceștia o resimt față de propriile aptitudini; de acest fel sunt pasiunile despre care voi vorbi în continuare.

3. O reprezentare despre viitor nu este altceva decât o presupunere despre ceva, pornind de la amintirea a ceva trecut. Noi ne reprezentăm orice lucru ca existând mai târziu, doar în măsura în care știm că există ceva în prezent care are puterea de a-l produce și pe care nu ni-l putem reprezenta decât prin amintirea faptului că el a produs același lucru înainte. Acesta este motivul datorită căruia toate reprezentările despre viitor sunt reprezentări ale puterii capabile să producă un anumit lucru; prin urmare, oricine așteaptă să apară o plăcere, trebuie să-și reprezinte și o anumită putere care există în el însuși și datorită căreia poate fi obținută respectiva plăcere. Și deoarece pasiunile de care voi vorbi în continuare constau în reprezentări despre viitor, adică în reprezentări ale unei puteri din trecut și despre acțiunea care îi va urma, va trebui, înainte de a trece mai departe, să spun câte ceva în privința acestei puteri.

4. Prin această putere înțeleg același lucru cu facultățile corpului și ale minții menționate în primul capitol, adică în ceea ce privește corpul: puterile de nutriție, procreare și mișcare, iar, în ceea ce privește mintea, puterea de cunoaștere. Pe lângă aceste puteri, mai există unele, mai îndepărtate, dobândite prin mijlocirea acestora; acestea sunt bogăția, gradul de autoritate, prietenia, favorurile și șansa, ultima nefiind altceva decât favorurile acordate de Dumnezeul cel Atotputernic. Contrariile acestor puteri sunt neputințele, infirmitățile sau hibele acestora. În plus, datorită faptului că puterea unui om se opune și obstrucționează puterea altui om, rezultă că puterea nu este nimic altceva decât surplusul de putere al unuia asupra altuia deoarece

puterile egale și opuse se distrug reciproc, o astfel de opoziție numindu-se „conflict".

5. Semnele prin care ne cunoaștem propria putere sunt acțiunile care provin din aceasta, iar semnele prin care ceilalți oameni iau cunoștință de ea sunt acțiunile, gesturile, expresiile feței și felul de a vorbi produse de regulă de această putere. Recunoașterea puterii este numită **prețuire**. A prețui pe cineva (lăuntric, în minte) înseamnă a gândi sau a recunoaște că acel om deține o superioritate sau un surplus de putere asupra celui cu care se află în conflict sau care se compară cu el. Iar **demne de prețuire** sunt acele semne datorită cărora un om recunoaște în altul o putere sau un surplus al acesteia pe care acesta le are asupra concurentului său. Spre exemplu, frumusețea unei persoane, constând în aspectul plin de viață al înfățișării sale și alte semne ale căldurii sale naturale, sunt demne de prețuire, deoarece sunt semne care preced o putere de procreare și o descendență numeroasă. La fel se întâmplă și în ceea ce privește reputația pe care o are printre membrii celuilalt sex, aceasta fiind un semn al aceleiași puteri. Acțiunile bazate pe forța corporală și pe forța brută sunt de asemenea demne de prețuire ca semne ale puterii de mișcare, la fel precum, spre exemplu, victoriile într-o bătălie sau într-un duel, *et à avoir tué son homme*[1]. Aventurarea în proiecte mărețe și expunerea la mari pericole sunt semne ale părerii pe care ne-o facem despre propria noastră forță, această părere fiind ea însăși un semn al forței noastre. A învăța sau a persuada este de asemenea un fapt demn de prețuire deoarece este un semn al cunoașterii. Bogățiile, sunt la rândul lor, demne de prețuire pentru că sunt

[1] „Să-și fi omorât omul" (în lb. franceză, în original), expresie provenită din mediile dueliștilor, desemnând pe cineva care a ucis într-adevăr pe altul într-un duel.

semne ale puterii care le-a dobândit. Darurile, cheltuielile, splendoarea caselor, veșmintele și cele asemănătoare sunt demne de prețuire ca semne ale bogăției. Rangul nobiliar este de asemenea, demn de prețuire, prin răsfrângere, deoarece este un semn al puterii strămoșilor. Și autoritatea merită să fie prețuită deoarece este un semn al forței, al înțelepciunii, al favorurilor sau al bogățiilor prin care a fost obținută. Șansa sau prosperitatea datorate norocului sunt demne de prețuire deoarece reprezintă un semn al favorii acordate de Dumnezeu, căruia trebuie să îi atribuim tot ceea ce ne vine datorită norocului, nu într-o măsură mai mică decât datorită hărniciei. Iar contrariile sau defectele acestor semne le considerăm nedemne. În acord cu ceea ce credem că sunt semne ale prețuirii sau ale lipsei acesteia vom estima și vom aprecia valoarea sau **prețul** care se pune pe un om. Căci orice lucru e prețuit într-atât cât un om e dispus să dea pentru tot ceea ce poate face el cu acel lucru.

6. Semnele prețuirii sunt acelea prin care ne dăm seama că un om recunoaște puterea și valoarea altuia. Spre exemplu: a lăuda, a preamări, a binecuvânta sau a vorbi de bine, a se ruga sau a implora, a mulțumi, a oferi sau a face un cadou, a se supune, a asculta cu atenție, a se adresa cu deferență, a aborda pe cineva într-o manieră decentă, a se ține la distanță, a acorda întâietate și altele asemănătoare. Acestea sunt semnele prețuirii pe care cel inferior i-o acordă celui superior. Semnele prețuirii pe care cel superior i-o acordă celui inferior sunt de acest fel: a-l lua sau a-l prefera pe acesta în fața unui concurent, a-l asculta cu mai multă bunăvoință, a vorbi cu el mai familiar, a-l accepta pe acesta mai aproape, a face mai degrabă apel la el, a-l întreba asupra preferințelor sale, a-i aprecia părerile, a-i oferi mai degrabă un dar decât bani, sau, dacă este vorba de bani, atunci să fie atâția încât să nu se poată dedu-

ce că are nevoie de puțini, căci a avea nevoie de puțini bani este o sărăcie mai mare decât a avea nevoie de mai mulți. Iar aceste exemple ale semnelor prețuirii și puterii sunt suficiente.

7. Venerația este reprezentarea pe care o avem asupra cuiva care are puterea de a ne face atât bine cât și rău, însă nu dorește să ne facă rău.

8. Natura pasiunilor despre care vom vorbi în capitolul următor constă, în special, în plăcerea sau neplăcerea pe care o resimt oamenii ca urmare a semnelor prețuirii sau disprețului arătate de către ceilalți.

Capitolul IX
Despre pasiunile minții

1. **Gloria**, lauda interioară sau triumful minții, este acea pasiune care provine din imaginația sau din reprezentările pe care le avem asupra propriei noastre puteri ca fiind mai presus de puterea celui care ni se opune. Semnele acesteia, lăsându-le la o parte pe cele legate de înfățișare și alte gesturi ale corpului, care nu pot fi descrise, sunt ostentația în vorbe și necuviința în fapte; această pasiune este numită de cei cărora le displace „trufie", iar de cei cărora le este pe plac „părere bună despre sine". Această imaginare a puterii și valorii noastre poate fi bazată pe o cunoaștere sigură și certă a propriilor noastre fapte, caz în care lauda este dreaptă și bine fundamentată, și creează părerea că valoarea noastră ar putea spori prin alte acțiuni, care vor urma. În aceasta constă imboldul pe care îl numim **aspirație**, sau trecerea de la o treaptă de putere la alta. Aceeași pasiune poate proveni nu numai din deliberarea asupra propriilor noastre acțiuni, ci și din faima și încrederea pe care ne-o acordă ceilalți, datorită căreia

cineva poate avea o părere bună despre el însuși, însă, cu toate astea, să se înșele. Aceasta este ceea ce numim **glorie înșelătoare**, iar aspirația ce îi urmează produce un succes îndoielnic. Mai departe, închipuirea (și totodată imaginarea) propriilor noastre acțiuni care nu au fost făcute niciodată este ceea ce numim „fală", însă, deoarece aceasta nu generează nici un imbold și nici o înclinație către o nouă tentativă, ea este doar deșartă și fără de folos, ca atunci când un om își imaginează că înfăptuiește acțiunile pe care le-a citit într-un roman, ori își imaginează că seamănă cu un om ale cărui fapte le admiră. Iar aceasta este ceea ce numim **glorie deșartă** și este exemplificată de fabula în care o muscă șade pe o osie de căruță și își spune: *Ce de praf mai ridic!* Expresia gloriei deșarte este numită de noi „râvnire", pe care anumiți scolastici, confundând-o cu un imbold diferit de toate celelalte, au numit-o „veleitate", creând astfel un nou cuvânt și o nouă pasiune. Semnele gloriei deșarte de care dau dovadă unii oameni sunt de găsit în imitarea celorlalți, atenția prefăcută pentru lucrurile pe care nu le înțeleg, manierele afectate, încercarea de a dobândi prețuirea prin născociri și alte mici istorioare pe care le povestesc despre ei, făcând apel la patria, la titlurile lor și la alte lucruri asemănătoare.

2. Pasiunea opusă gloriei, rezultată din conștientizarea propriei slăbiciuni, este numită **smerenie** de cei care o aprobă și **descurajare** și „mizerie" de restul, această impresie putând fi mai mult sau mai puțin întemeiată. Dacă este întemeiată, respectiva reprezentare are drept consecință frica de a face ceva temerar, iar dacă este lipsită de temei, ea poate fi numită „frică deșartă", și, fiind opusul gloriei deșarte, ea va consta în frica de acțiune chiar și atunci când acțiunea respectivă nu are consecințe, așa cum copiilor le este frică să meargă pe întuneric de frica spiritelor sau de frica tuturor necunoscuților pe care îi văd

ca dușmani. Aceasta este pasiunea care îl face pe om atât de timid încât el nu va îndrăzni să vorbească în public și nici nu se va aștepta la vreun succes în acțiunile sale.

3. Se întâmplă uneori ca un om care are o părere bună despre sine și are bune motive pentru aceasta, să descopere în sine însuși, ca urmare a îndrăznelii presupuse de această pasiune, un defect sau o slăbiciune a cărei aducere-aminte îl descurajează; această pasiune este numită **rușine**, prin ea fiindu-i temperată și înfrânată îndrăzneala, ceea ce îl va face mai prudent în viitor. Fiind un semn de slăbiciune, această pasiune nu este demnă de prețuire, însă fiind totodată un semn al cunoașterii, ea este, din această cauză, demnă de prețuire. Semnul său este îmbujorarea; ea apare mai rar la oamenii conștienți de defectele lor, deoarece aceștia își trădează mai greu slăbiciunile de care sunt conștienți.

4. Într-un sens mai larg, **curajul** este absența fricii în prezența oricărui rău; într-un sens mai restrâns și mai obișnuit, curajul este disprețul pentru răni și moarte atunci când acestea se opun unui om pe drumul său către îndeplinirea unui scop.

5. **Mânia** (sau curajul spontan) nu este nimic altceva decât imboldul sau dorința înlăturării unui obstacol prezent. În mod obișnuit, ea a fost definită drept supărarea pricinuită de o atitudine disprețuitoare, fapt însă infirmat de numeroasele cazuri în care suntem mânioși din cauza unor lucruri neînsuflețite, lipsite de senzații și, în consecință, incapabile să ne disprețuiască.

6. **Dorința de răzbunare** este pasiunea provenită din presupunerea sau imaginarea faptului că acela care ne-a făcut să suferim își va vedea propria acțiune întorcându-se asupra sa și își va da seama de acest lucru. Aceasta este culmea răzbunării, însă, cu toate că nu este greu de imaginat că răspunzând răului prin rău, un om își va face adversarul

să sufere de pe urma faptei comise, este foarte greu ca el să îl determine pe acesta să își și recunoască fapta, având în vedere că mulți oameni preferă să moară decât să facă acest lucru. O răzbunare nu are ca scop atât moartea, cât capturarea și supunerea dușmanului. Acest lucru a fost foarte bine exprimat prin exclamația împăratului Tiberius, privitoare la cel care, pentru a scăpa de răzbunarea sa, se sinucisese în închisoare: „Oare mi-a scăpat?". A ucide este scopul celor care urăsc, pentru a se elibera de frică; răzbunarea are ca scop triumful, care nu mai poate fi obținut asupra celor care au murit.

7. **Căința** este pasiunea provenită din opinia sau din cunoașterea faptului că o anumită acțiune nu se află pe drumul spre atingerea scopului dorit. Consecința sa este, așadar, abandonarea acestei căi în favoarea alteia mai bune. Prin urmare, prima mișcare în cadrul acestei pasiuni este supărarea, iar așteptarea sau reprezentarea întoarcerii de pe acea cale [reprezentând a doua mișcare] este bucuria. În consecință, pasiunea căinței este compusă din amestecul celor două[1], însă cea care predomină este bucuria, căci altfel căința ar fi în întregime supărare, ceea ce este imposibil, deoarece în măsura în care cineva se va îndrepta spre un scop, el își reprezintă un bine, înspre care e împins de un imbold, iar acesta este, așa s-a spus în capitolul VII, secțiunea 3, bucuria.

8. **Speranța** este așteptarea binelui ce va să vină, după cum frica este așteptarea unui lucru rău. Însă atunci când ne vin în minte în mod alternativ motive care ne fac să așteptăm atât binele cât și răul, dacă acelea care ne fac să așteptăm ceva bun predomină, atunci pasiunea, în întregul

[1] Unul din verbele folosite aici de Hobbes, *allayed*, desemna aliajul a două metale, mai ales acela prin care un metal mai prețios era falsificat prin amestecul cu unul mai ieftin.

său, se va numi „speranță", iar dacă vor predomina cele care ne fac să ne așteptăm la ceva rău, pasiunea se va numi „frică". Lipsa oricărei speranțe este numită **disperare**, unul din gradele acesteia fiind **neîncrederea**.

9. **Încrederea** este pasiunea provenită dintr-o convingere privitoare la cineva din partea căruia așteptăm sau sperăm binele, convingere atât de lipsită de orice îndoială încât nu considerăm necesar să recurgem la alte mijloace. Neîncrederea sau nehotărârea este acea îndoială care determină pe cineva să își găsească singur alte mijloace pentru a acționa. Că acesta este sensul cuvintelor „încredere" și „neîncredere" este evident din faptul că un om nu caută niciodată o a doua cale decât atunci când nu are încredere că prima va merge.

10. **Mila** este închipuirea sau plăsmuirea unei nenorociri viitoare care ni se va întâmpla, plecând de la constatarea nenorocirii altuia. Iar atunci când nenorocirea se abate asupra cuiva despre care credem că nu merită acest lucru, compasiunea noastră crește, deoarece ni se pare mai mare probabilitatea să ni se întâmple așa ceva și nouă. Căci, dacă răul s-a abătut asupra unui om nevinovat, atunci el se poate abate asupra tuturor. Însă atunci când vedem că un om suferă de pe urma crimelor comise, lucru care ni se pare greu de crezut că ni se va întâmpla nouă, mila noastră este mai redusă. Oamenii resimt mila pentru cei pe care îi iubesc, căci despre aceștia cred că merită să primească binele și, prin urmare, nu merită să li se întâmple vreo nenorocire. De asemenea, oamenii resimt mila față de viciile unor oameni necunoscuți, de aceea orice bărbat respectabil este compătimit de femei atunci când este dus la spânzurătoare. Contrariul milei este **împietrirea** inimii, aceasta provenind fie dintr-o încetineală a imaginației, fie din încrederea excesivă a oamenilor că o asemenea nenorocire nu li se poate întâmpla lor, fie din ura față de toți oamenii sau față de o mare parte a lor.

11. **Indignarea** este acea supărare a unora cauzată de reprezentarea succesului de care se bucură cei pe care aceștia îi consideră nedemni de el. În consecință, deoarece oamenii îi consideră nedemni pe toți cei pe care îi urăsc, ei vor considera că aceștia nu își merită nu numai norocul ci și virtuțile. Dintre toate pasiunile minții, acestea două, indignarea și mila, sunt cel mai des stârnite și amplificate cu ajutorul oratoriei, deoarece exagerarea nenorocirii și minimalizarea greșelii sporesc mila, iar minimalizarea valorii unei persoane, împreună cu exagerarea succesului său (două părți ale artei oratorului) sunt capabile să transforme aceste pasiuni în furie.

12. **Emulația** este supărarea cuiva întrecut sau surclasat de concurentul său și este însoțită de speranța de a-l ajunge sau de a-l depăși pe acesta în viitor prin propriile aptitudini; **invidia** este o supărare de același fel, însă însoțită de plăcerea imaginată a vreunui ghinion ce l-ar putea lovi pe concurentul său.

13. Există o pasiune care nu are nume, însă semnul său îl reprezintă acea deformare a chipului numită **râs,** aceasta fiind întotdeauna un semn de bucurie; însă ce fel de bucurie este aceasta, la ce ne gândim și asupra cui triumfăm când râdem, despre acestea nu a vorbit nimeni până acum. Că această bucurie ar consta în spirit sau, așa cum consideră unii, în a face glume, este infirmat de către experiență; de fapt, oamenii râd de ghinioanele și de necuviințele altora, caz în care nu este vorba nici de spirit, nici de glume. Și, deoarece atunci când devine perimat și obișnuit, un același lucru nu mai este atât de ridicol, orice va provoca râsul trebuie să fie nou și neașteptat. Oamenii râd adesea (cu precădere cei avizi de a fi lăudați pentru tot ceea ce fac) atunci când propriile lor acțiuni le depășesc așteptările și, de asemenea, atunci când este vorba de propriile lor glume, în acest caz fiind evident că pasiunea de a râde

provine dintr-o neașteptată reprezentare a unei anumite aptitudini cu care ar fi înzestrat cel care râde. Oamenii râd și de defectele altora, prin comparație cu care propriile aptitudini apar scoase în evidență și accentuate. Tot astfel, oamenii râd când se fac glume, iar în acest caz, ascuțimea de spirit constă în descoperirea inteligentă și comunicarea unei absurdități sau a alteia. Și în această situație, pasiunea râsului provine din imaginarea subită a propriei superiorități și a propriei eminențe, căci ce altceva ne poate întări părerea bună pe care o avem despre noi decât compararea noastră cu defectele sau cu absurditățile spuse de altul? Căci atunci când o glumă este făcută pe seama noastră sau asupra unor prieteni la a căror luare în râs suntem martori, noi nu râdem niciodată. Prin urmare, voi conchide că pasiunea râsului nu este altceva decât un sentiment brusc de glorie datorat unei reprezentări neașteptate a unei superiorități pe care o posedăm, prin comparație cu defectele altora sau cu propriile defecte din trecut; căci oamenii râd de nebuniile din trecut atunci când își amintesc pe neașteptate de ele, cu excepția cazurilor în care acestea le mai aduc vreun prejudiciu în prezent. Prin urmare, nu este de mirare că oamenii găsesc ultragiant faptul de a fi luați în derâdere sau ridiculizați sau, altfel spus, de a fi tratați de sus. Râsul care nu jignește apare atunci când se râde de defecte sau de absurdități fără a se lua în considerare persoana; în acest caz, întreaga adunare râde laolaltă, căci a râde de unul singur provoacă invidia celorlalți și îi determină pe aceștia să se examineze. Mai mult, este o dovadă de glorie deșartă și de micime sufletească să consideri defectele altuia ca temeiuri suficiente pentru a te ridica deasupra celorlalți.

14. Pasiunea opusă celei despre care am vorbit, ale cărei semne constau tot într-o deformare a chipului, însă din cauza lacrimilor, este numită **plâns** și reprezintă brusca

nemulțumire față de noi înșine sau realizarea bruscă a faptului că avem vreun defect. Din acest motiv, copiii sunt aceia care plâng adesea, deoarece ei cred că fiecare lucru trebuie să le fie oferit atunci când și-l doresc, de unde rezultă că orice refuz le va fi, în mod necesar, o piedică în calea așteptărilor și le va insufla ideea unei prea mari slăbiciuni nedevenind ei înșiși stăpânii a ceea ce caută. Din același motiv, femeile sunt mai predispuse să plângă decât bărbații, nu numai deoarece ele sunt mai obișnuite decât aceștia să li se facă pe plac, dar și pentru că sunt mai obișnuite să își aprecieze forțele raportându-le la forța și la dragostea celor care le protejează. Bărbații care caută răzbunarea cu ajutorul justiției sunt predispuși să plângă atunci când răzbunarea încetează sau este împiedicată datorită căinței adversarului, acestea fiind lacrimile de reconciliere. Bărbații miloși sunt, la rândul lor, tributari acestei pasiuni la vederea acelora față de care resimt mila, atunci când își amintesc pe neașteptate că nu îi pot ajuta. Alte cauze ale plânsului bărbaților sunt asemănătoare acelora care provoacă plânsul la femei și la copii.

15. Imboldul numit de oameni **concupiscență,** laolaltă cu satisfacția proprie acestuia, reprezintă o plăcere a simțurilor, însă nu se reduce doar la atât, deoarece este totodată o desfătare a minții, constând în unirea a două imbolduri: acela de a oferi plăcerea și acela de a o primi. Iar desfătarea pe care o resimt oamenii atunci când oferă plăcere nu este una senzuală, ci reprezintă o încântare sau o bucurie a minții constând în imaginarea puterii care le permite să ofere plăcere. Numele de „concupiscență" este folosit însă acolo unde această dorință este condamnată, pentru că altfel, ea ar fi fost denumită prin termenul mai general de „iubire", și asta deoarece pasiunea este una și aceeași dorință nedefinită pentru celălalt sex, la fel de naturală precum foamea.

16. Despre iubire, prin care se înțelege bucuria resimțită de un om atunci când se bucură de împlinirea oricărui bine prezent, s-a vorbit deja în prima secțiune a celui de-al șaptelea capitol. Acest termen include dragostea pe care oamenii și-o poartă unii altora și plăcerea pe care o găsesc în compania altora, datorită căreia oamenii se spune că sunt sociabili prin natura lor. Mai există însă și un alt fel de **iubire**, pe care grecii îl numesc Ἔρως[1] și pe care îl avem în vedere atunci când spunem că un bărbat sau o femeie este îndrăgostit, respectiv îndrăgostită; în măsura în care această pasiune nu poate exista în absența diferenței dintre sexe, nu poate fi negat că ea participă la acea iubire indefinită amintită în secțiunea anterioară. Însă există o mare diferență între dorința pentru om în general și aceeași dorință limitată *ad hanc*[2]; aceasta din urmă fiind acea iubire care a constituit marea temă a poeților. În pofida laudelor lor, iubirea trebuie definită ca „nevoie", deoarece ea este reprezentarea nevoii pe care o are cineva față de persoana dorită. Cauza acestei pasiuni nu este întotdeauna, și nici în cele mai multe cazuri, frumusețea sau o altă calitate a persoanei iubite, dacă la acestea nu s-ar adăuga și o speranță din partea persoanei care iubește. Acest lucru poate fi dedus din următoarele: atunci când există mari diferențe între persoane, se întâmplă adesea ca cel superior să îl iubească pe cel inferior, dar nu invers. Din această cauză se întâmplă ca cei care au un mai mare noroc în dragoste să fie cei ale căror speranțe se bazează pe ceva din ei înșiși, mai degrabă decât aceia care se bazează pe exprimarea sentimentelor lor și pe serviciile oferite. Acest lucru este valabil și pentru cei cărora le pasă mai puțin, spre deosebire de cei cărora le pasă mai mult.

[1] *Eros* (în lb. greacă, în original).
[2] La ea (în lb. latină, în original).

Mulți oameni, neluând în seamă acest lucru, își oferă serviciile, așa cum ai arunca o săgeată după alta, până când, în final, aceștia își pierd, odată cu speranțele, și mințile.

17. Există și o altă pasiune pe care uneori o numim „iubire", însă pe care este mai adecvat să o numim „bunăvoință" sau **caritate**. Și nu există o dovadă mai evidentă a puterii de care dispune un om decât aceea de a putea nu numai să își satisfacă propriile lui dorințe, ci și să îi ajute și pe alți oameni să și le satisfacă pe ale lor; în acest lucru constă caritatea. În primul rând, caritatea presupune afecțiunea naturală pe care părinții o poartă copiilor lor și pe care grecii o numesc Στοργή[1]; și tot aici este cuprinsă afecțiunea celui care caută să îi ajute pe cei care au trecut în tabăra lor. Afecțiunea în virtutea căreia oamenii oferă de multe ori daruri străinilor nu trebuie numită însă caritate, ci mai degrabă „contract", atunci când aceștia caută prietenia celorlalți, sau „teamă", atunci când ei caută pacea. Părerea lui Platon despre iubirea demnă de respect, exprimată, ca de obicei, în legătură cu personajul Socrate, în dialogul intitulat *Convivium*[2], este următoarea: un om încărcat[3] de înțelepciune sau de altă virtute caută în mod natural o persoană frumoasă, având vârsta și capacitatea de a putea înțelege, persoană în care el ar putea perpetua și dezvolta, fără mijlocirea unor considerații de natură senzuală, virtuți asemănătoare. Acesta este înțelesul iubirii unui Socrate înțelept și reținut pentru un Alcibiade tânăr și frumos, așa cum el apare în *Banchetul*; în acest fel de iubire nu este căutată prețuirea, ci rodul cunoașterii, contrar celor ce se întâmplă în cazul iubirii comune, unde, deși rodul apare uneori, nu el este căutat de oameni, deoarece scopul lor este să ofere și să primeas-

[1] *Storgê* (în lb. greacă, în original), afecțiune parentală sau filială.

[2] Hobbes se referă la *Banchetul* 209–212.

[3] *Pregnant* (în lb. engleză, în original).

ca și plăcere. Aceasta ar trebui să fie caritatea, sau dorința de a-i ajuta și de a-i sprijini pe alții. Se pune atunci întrebarea: de ce înțelepții îi caută pe ignoranți, sau: de ce ar fi aceștia mai caritabili față de cei frumoși decât față de ceilalți? Înseamnă că există ceva de savurat aici, ceva în legătură cu care trebuie recunoscut că — deși Socrate era considerat înfrânat — oamenii care se înfrânează posedă totuși pasiunea pe care și-o strunesc, în aceeași măsură sau poate chiar mai mult decât cei care își satisfac poftele; ori, acest lucru mă face să suspectez că această dragoste platonică era pur senzuală, ea oferind, însă, un pretext onorabil pentru ca cei bătrâni să bântuie prin preajma celor tineri și frumoși.

18. În măsura în care orice cunoaștere își are originea în experiență, orice nouă experiență reprezintă începutul unei noi cunoașteri, iar o îmbogățire a experienței reprezintă începutul unei îmbogățiri a cunoașterii; ca urmare, orice lucru nou care i se va întâmpla unui om îi va da acestuia speranța și motivul de a cunoaște ceva necunoscut până atunci. Această speranță și așteptare a viitoarei cunoașteri, pornind de la tot ce se întâmplă nou și ciudat, este pasiunea pe care o numim în mod obișnuit **uimire**[1]. Aceeași pasiune, privită de această dată ca un imbold, se numește și „curiozitate" și reprezintă imboldul către cunoaștere. La fel cum, în ceea ce privește facultatea de discernământ, omul s-a detașat de orice comunitate cu fiarele prin capacitatea sa de a da nume, el depășește natura animală prin această pasiune a curiozității. Căci, atunci când o fiară vede ceva nou sau ciudat, ea nu ia aminte la acesta decât pentru a-și da seama dacă îi poate îndeplini nevoile sau îi poate face rău și, în conformitate cu acest lucru, ea

[1] Aici Hobbes pare să aibă în vedere teoria lui Aristotel, din cartea I a *Metafizicii*, despre mirare ca început al cunoașterii filozofice.

se apropie sau se ține la distanță de el. Spre deosebire de ea, un om își amintește, în privința majorității evenimentelor, ce anume le-a cauzat și cum au început ele, și caută cauzele și începuturile fiecărui lucru nou pentru el. Din această pasiune, a uimirii și curiozității, au rezultat nu numai invenția numelor, ci și presupunerile pe care oamenii le-au făcut despre cauzele tuturor lucrurilor, cauze despre care ei au crezut că le generează. Iar din acest început este derivată toată filozofia: după cum astronomia este uimirea față de mișcările corpurilor cerești, filozofia naturală este uimirea față de efectele stranii ale elementelor naturale și ale altor corpuri. Din gradele de curiozitate provin, de asemenea, gradele de cunoaștere printre oameni. Căci pentru un om care vânează bogății sau putere (considerate, din punctul de vedere al cunoașterii, doar plăceri senzuale) este o distracție[1] care îi asigură mai puțină plăcere să cerceteze dacă mișcarea soarelui sau a pământului este cauza zilei, sau să contemple un eveniment straniu, altfel decât să știe dacă acest eveniment îl conduce sau nu spre îndeplinirea scopurilor sale. Ori, deoarece curiozitatea este o desfătare, la fel este și orice noutate, însă în mod special cea despre care respectivul om consideră, corect sau nu, că îi poate îmbunătăți situația, pentru că, în astfel de cazuri, oamenii nutresc același gen de speranțe pe care și le fac toți jucătorii atunci când cărțile sunt amestecate.

19. Mai există diverse alte pasiuni care, deși observate de majoritatea oamenilor, nu au primit însă un nume. De exemplu, cărei pasiuni îi aparține faptul că oamenii se bucură atunci când urmăresc de pe mal pericolul în care se găsesc cei aflați pe mare în timpul unei furtuni sau atunci când, în timpul unei bătălii, cei aflați la adăpostul sigur al castelului se bucură când privesc cele două armate înfrun-

[1] *Diversion* (în lb. engleză, în original).

tându-se pe câmp? Cu siguranță că, luată în ansamblu, aceasta este un fel bucurie, căci altfel oamenii nu s-ar mai înghesui cu toții la un astfel de spectacol. Cu toate acestea, în această pasiune se regăsește atât desfătare, cât și supărare, pentru că astfel cum perceperea și amintirea siguranței noastre prezente oferă bucurie, tot astfel mila conduce la supărare. Desfătarea predomină însă, deoarece, în astfel de cazuri, oamenii sunt de obicei mulțumiți să fie spectatorii suferinței celor apropiați.

20. **Mărinimia** nu este ceva diferit de glorie, despre care am vorbit în prima secțiune, însă este o glorie bazată pe o anumită experiență a puterii, suficientă pentru a-și atinge, într-un mod lipsit de ocolișuri, scopul, iar **sfiala** este îndoiala în această privință. Prin urmare, tot ceea ce constituie un semn al gloriei deșarte este totodată și un semn de sfială, deoarece o putere îndestulătoare face din glorie un imbold pentru a ajunge la scop. A fi mulțumit sau nu datorită faimei, justificate sau nejustificate, este, de asemenea, un semn al lipsei de curaj, deoarece cel care se bazează pe faima pe care o are nu obține succesul prin propriile puteri. De asemenea, trucurile și înșelăciunile sunt semne ale lipsei de curaj, deoarece ele nu țin de propria noastră putere, ci de ignoranța altora. Acesta este și cazul irascibilității, deoarece ea indică dificultatea de a continua ceva, precum și cel al laudei ostentative a strămoșilor, deoarece, atunci când oamenii sunt cu adevărat puternici, ei sunt mai înclinați să își arate propria lor putere, decât pe a altora. A te angaja în dispute și a te învrăjbi cu cei care îți sunt inferiori este un semn al aceleiași pasiuni, provenind dintr-o lipsă a puterii de a pune capăt războiului[1]. A râde de alții este la fel, deoarece aceasta înseamnă să mimezi gloria plecând de la infirmitățile altor oameni, și nu de

[1] Hobbes se referă, evident, la un anumit gen de „război" [*war*], cel între indivizi, adică la ceea ce Grotius numea „război privat".

la calitățile pe care le ai tu însuți. La fel se întâmplă și cu nehotărârea, care provine din lipsa unei puteri suficiente pentru a trece peste micile diferențe care fac deliberările dificile.

21. Comparația vieții omului cu o cursă, deși nu ține în toate punctele, este foarte adecvată pentru scopul nostru prezent, deoarece, datorită ei, putem înțelege și ne putem aminti aproape toate pasiunile menționate anterior. Nu trebuie să presupunem însă că această cursă are alt scop, sau alt premiu, în afară de a te ridica deasupra tuturor celorlalți. Iar în această cursă:

A te strădui este imboldul.
A fi neglijent înseamnă senzualitate.
A-i considera pe ceilalți ca fiind în urma ta înseamnă glorie.
A-i considera pe ceilalți în fața ta înseamnă umilință.
A pierde teren uitându-te înapoi înseamnă glorie deșartă.
A fi reținut înseamnă a urî.
A te întoarce înseamnă căință.
A avea suflu înseamnă speranță. A fi epuizat înseamnă disperare.
A încerca să îl depășești pe cel care este în față înseamnă emulație.
A lua locul cuiva sau a răsturna pe cineva, invidie, curaj.
A trece de o oprire neprevăzută, mânie.
A trece de un obstacol cu ușurință, mărinimie.
A pierde teren la obstacole mici înseamnă sfială.
A eșua pe neașteptate reprezintă dispoziția de a plânge.
A vedea pe cineva eșuând reprezintă dispoziția de a râde.
A vedea pe cineva că ne depășește, iar noi permitem acest lucru, înseamnă milă.

A vedea pe cineva care ne depășește fără voia noastră înseamnă indignare.
A se ține foarte aproape de un altul înseamnă a iubi.
A-l sprijini pe cel din preajma ta înseamnă caritate.
A te răni din grabă înseamnă rușine.
A fi în mod constant depășit înseamnă nefericire.
A-l depăși în mod constant pe cel care este în fața ta înseamnă fericire.
A abandona cursa înseamnă a muri.

CAPITOLUL X

Despre diferențele dintre oameni în ceea ce privește facultatea de discernământ și despre cauzele acestora

1. După ce am arătat în capitolele precedente cum ia naștere imaginația oamenilor prin acțiunea corpurilor exterioare asupra minții sau asupra unei substanțe interne a capului și după ce am arătat că pasiunile provin din modificările care sunt produse în acel loc și sunt propagate până la inimă, este normal ca, în continuare (luând în considerare faptul că diversitatea gradelor de cunoaștere a diferiților oameni este mai mare decât cea care poate fi atribuită variatelor dispoziții ale creierului), să spun ce alte cauze mai pot produce astfel de diferențe și un astfel de prisos de înzestrări, așa cum observăm zilnic la unii oameni în comparație cu alții. Voi omite, ca nefiind relevante pentru acest loc, cazurile în care această diferență este datorată unei boli sau unei indispoziții accidentale, și o voi lua în considerație doar în cazurile acelora care au sănătatea și organele într-o stare bună. Dacă diferența ar fi stat în stările naturale ale creierului, nu pot să îmi imaginez nici un motiv pentru care ea nu ar fi trebuit să apară în primul

rând, și mai ales, la nivelul senzațiilor, care, fiind la fel și la oamenii înțelepți și la cei mai puțin înțelepți, determină o aceeași dispoziție în organul comun al tuturor simțurilor (adică în creier).

2. Vedem însă, prin intermediul experienței, că bucuria și supărarea nu provin la toți oamenii din aceleași cauze și că oamenii diferă mult în ceea ce privește dezvoltarea corporală. Din această cauză, ceea ce ajută și favorizează dezvoltarea unuia și, prin urmare, produce desfătare, poate împiedica și cauza neplăceri altuia, provocându-i supărare. Prin urmare, diferența de înțelepciune dintre oameni rezidă în diferitele lor pasiuni, precum și în scopurile spre care imboldurile lor îi îndeamnă.

3. În primul rând, acei oameni ale căror scopuri constau în desfătări ale simțurilor și care sunt, în general, dedați confortului, mâncării, împovărării și ușurării trupului, sunt în mod necesar mai puțin desfătați de închipuirile care nu conduc spre îndeplinirea acestora, cum sunt cele legate de onoare și de glorie, care privesc, așa cum am spus, viitorul. Căci senzualitatea constă în plăcerea simțurilor, iar aceasta este o plăcere de moment, care îndepărtează oamenii de la înclinația de a observa lucrurile care conduc spre onoare și care, în consecință, îi face mai puțin curioși, mai puțin ambițioși, și mai puțin receptivi la calea care duce spre cunoaștere sau spre altă putere, în acestea două constând desăvârșirea puterii cognitive. Aceasta este pasiunea pe care oamenii o numesc **mărginire**, iar ea provine din dorința îndreptată spre desfătările simțurilor sau către desfătări trupești. Și poate fi cu ușurință presupus că o astfel de pasiune își are originea într-o mișcare greoaie și grosieră a spiritelor animale[1] în jurul inimii.

[1] În original *spirits*, un termen derivat din vocabularul medical al timpului.

4. Contrariul acesteia este acea rătăcire rapidă cu gândul descrisă în capitolul IV, secțiunea 3, la care se adaugă acea curiozitate de a compara lucrurile care ne vin în minte. Comparând, un om se desfată fie cu descoperirea unor asemănări neașteptate între lucrurile care nu păreau asemănătoare, fie cu găsirea rapidă a unor diferențe între lucrurile care păreau asemănătoare. În primul tip de desfătare vor plasa oamenii virtutea **fanteziei.** Prin urmare, din aceasta provin comparațiile, metaforele și celelalte figuri de stil, prin care poeții și oratorii au puterea de a face lucrurile plăcute sau neplăcute și de a le pune, după propriul lor plac, într-o lumină bună sau proastă. Iar această virtute a minții este cea prin care oamenii dobândesc cunoașterea exactă și desăvârșită. Plăcerea care însoțește această virtute este în mod obișnuit numită **judecare** și constă într-o educare permanentă și în distingerea persoanelor, a locurilor și a circumstanțelor. A judeca nu înseamnă nimic altceva decât a distinge sau a discerne, atât fantezia cât și judecata fiind cuprinse sub numele de „inteligență", termen care pare să presupună o mobilitate și o agilitate a spiritelor animale, opusă îndărătniciei spiritelor celor considerați mărginiți.

5. Există un alt defect al minții pe care oamenii îl numesc **frivolitate,** care trădează tot mobilitatea spiritului, dar în exces. Un exemplu îl oferă cei care, în mijlocul unui discurs serios, sunt distrași de orice mică remarcă spirituală sau vorbă de duh, ceea ce îi face să se îndepărteze de discursul pe care îl țin și să facă o paranteză, iar din acea paranteză o alta, până când, în final, fie își pierd șirul, fie își fac povestirea să semene cu un vis sau cu o inepție savantă. Pasiunea din care provine această slăbiciune este curiozitatea, însă este o curiozitate care acordă lucrurilor prea multă egalitate și indiferență, deoarece, atunci când toate lucrurile impresionează și desfată în aceeași măsură, ele se îmbulzesc, în aceeași măsură, pentru a se exprima.

6. Virtutea opusă acestei slăbiciuni este numită **seriozitate** sau fermitate și constă în faptul că scopul, reprezentând suprema desfătare, orientează și menține toate celelalte gânduri pe calea ce duce la acesta.

7. Cazul limită al mărginirii este acea nebunie naturală pe care o numim **imbecilitate**. Cazul limită al frivolității, în pofida faptului că reprezintă o nebunie naturală distinctă de altele și că apare într-o manieră evidentă pentru orice om, nu a dobândit nici un nume.

8. Există și o altă slăbiciune a minții numită de greci Ἀμαθία, aceasta fiind **îndărătnicia** sau dificultatea de a fi învățat ceva, care rezultă, probabil, din falsa părere a celor care cred că știu de la început adevărul într-o anumită privință. Căci altfel, cu siguranță, oamenii nu sunt atât de inegali în privința capacităților, cum sunt în privința cunoștințelor dobândite de la matematicieni sau din ceea ce este scris de regulă în cărți. Prin urmare, dacă mințile oamenilor ar fi fost asemenea unor foi albe de hârtie[1], ei ar fi fost capabili aproape în aceeași măsură să recunoască tot ce le-ar fi fost expus, printr-o metodă corectă și după un raționament corect. Însă, odată ce oamenii au acceptat la un moment dat niște opinii false, pe care le-au memorat drept lucruri de netăgăduit, este la fel de imposibil să poți vorbi cu sens cu ei ca atunci când scrii lizibil pe o foaie de hârtie deja mâzgălită. Prin urmare, cauza directă a acestei îndărătnicii este prejudecata, iar cea a prejudecății, falsele opinii pe care le avem despre cunoașterea noastră.

9. Un alt defect al minții noastre, și încă unul important, este acela pe care oamenii îl numesc **nebunie**, care

[1] Vezi Aristotel, *De anima* 429b–430a. Ideea că la naștere mintea omului este ca o foaie de hârtie se găsește și la Zeno din Citium, fondatorul școlii stoice și va fi reluată de John Locke, în *Eseu asupra intelectului omenesc* (1690: II, 1).

nu pare să fie nimic altceva decât un anumit fel de imaginație care predomină asupra tuturor celorlalte lucruri, în așa fel încât nu mai găsim alt izvor al pasiunilor noastre în afara sa. Nebunia nu reprezintă decât o glorie sau o descurajare deșartă, prezentă în exces, așa cum apare în exemplele următoare, care, la o primă vedere, dau impresia că provin dintr-o anumită trufie sau depresie a minții. În primul rând, am avut exemplul aceluia care predica în Cheapside[1], dintr-o căruță, în loc de amvon, crezându-se Cristos, acesta fiind un exemplu de trufie spirituală sau de nebunie. Am cunoscut de asemenea și mai multe exemple de nebunie savantă, în care oamenii erau în mod evident induși în eroare de orice ocazie care le amintea de propriile lor calități. Acestora cred că li se pot alătura și cei care stabilesc când este sfârșitul lumii și alte profeții de felul acesta. Nebunia cavalerească a lui Don Quijote nu este, la rândul său, decât expresia acestor culmi ale gloriei deșarte pe care lectura unor romane o poate produce în oamenii lipsiți de curaj. De asemenea, furia și nebunia cauzate de amor sunt manifestările unor persoane ale căror minți sunt dominate de disprețul față de dușmanii și, respectiv, față de iubitele lor. Iar această trufie, manifestată atât în înfățișare, cât și în comportament, i-a condus pe mai mulți oameni la nebunie și i-a făcut să fie puși laolaltă sub numele de „lunatici".

10. După cum exemplele date anterior sunt cele ale unor cazuri extreme, tot astfel pot fi date exemple foarte numeroase ale unor grade intermediare, care pot fi considerate la rândul lor forme de nebunie. O nebunie de un prim grad este aceea în care un om crede despre sine, fără temei, că posedă harul divin și că acesta se răsfrânge asupra sa într-o măsură mai mare decât asupra altor oameni

[1] Cheapside a fost mai multe secole cea mai mare arteră comercială a Londrei.

pioși. O nebunie de gradul al doilea este atunci când un om își exprimă tot timpul gândurile într-o însăilare de citate din autori greci și latini. O nebunie de al treilea grad o reprezintă o mare parte din bravura pe care o vedem azi în dueluri și în amor. În ceea ce privește furia, unul din gradele sale este răutatea, iar în ceea ce privește nebunia extravagantă, comportamentul ostentativ.

11. Așa cum exemplele anterioare ne-au arătat ce înseamnă nebunia și care sunt gradele acesteia, care decurg dintr-o părere prea bună despre sine, există și alte exemple de nebunie care provin dintr-o prea mare frică nejustificată și descurajare. Acesta este cazul oamenilor depresivi care își imaginează că sunt fragili asemenea sticlei[1], sau nutresc alte închipuiri de acest fel. Gradele acesteia sunt acele spaime exagerate și fără cauză pe care le observăm, de obicei, la persoanele melancolice[2].

CAPITOLUL XI

Despre ce închipuiri și pasiuni au oamenii prin numirea lucrurilor supranaturale

1. Până în momentul de față a fost vorba despre cunoașterea lucrurilor naturale și a pasiunilor care rezultă în mod natural din acestea. Acum însă, atâta timp cât noi dăm nume nu numai lucrurilor naturale, ci și celor supranaturale, și cât timp prin intermediul tuturor numerelor trebuie să avem anumite înțelesuri și reprezentări, urmează să luăm în considerare ce gânduri și imagini mentale

[1] Exemplu care apare și la Descartes, în prima dintre *Meditațiile metafizice*.

[2] Tema melancoliei este analizată de Robert Burton, în *Anatomy of Melancholy* (1621; una dintre numeroasele ediții ale lucrării, care s-a bucurat de succes în secolul al XVII-lea, a apărut în 1638).

avem atunci când pronunțăm binecuvântatul nume al lui **Dumnezeu**, precum și numele acelor calități pe care i le atribuim. De asemenea, va trebui să vedem și ce imagini ne vin în minte atunci când auzim termenii de „spirit", „înger", „bine" sau „rău".

2. În măsura în care Dumnezeu cel Atotputernic este incomprehensibil, rezultă că nu putem avea nici o reprezentare sau imagine a zeității. În consecință, toate atributele sale semnifică doar incapacitatea sau limitarea puterii noastre de a reprezenta orice face parte din natura Sa, astfel încât nu avem nici o reprezentare asupra acestuia cu excepția celei ce urmează: că există un Dumnezeu, deoarece efectele de care luăm cunoștință pe cale naturală presupun în mod necesar o putere care să le fi produs, anterioară producerii lor; iar această putere presupune la rândul ei ceva care să fi avut acea putere; la rândul său, acest lucru trebuie, dacă nu este etern, să fi fost produs de ceva dinaintea sa, iar acesta, la rândul său, de altceva dinaintea sa, până vom ajunge la ceva etern, adică la prima putere a tuturor puterilor și la prima cauză a tuturor cauzelor[1]. Iar aceasta este ceea ce au toți oamenii în vedere prin numele de **Dumnezeu**, adică ceva care implică eternitatea, incomprehensibilitatea și omnipotența. Astfel, toți oamenii care iau în considerare acest lucru pot cunoaște în mod natural că Dumnezeu există fără a ști ce este El; așa se întâmplă și în cazul unui om născut orb, care, deși nu poate avea o imagine a focului, el poate ști că este ceva pe care oamenii îl numesc „foc", deoarece acest lucru îl încălzește.

3. În plus, deși noi îi atribuim Dumnezeului cel Atotputernic capacitățile de a vedea, de a auzi, de a vorbi, de

[1] Acesta e un argument preluat din cartea a II-a a *Metafizicii* lui Aristotel.

a cunoaște, de a iubi și altele de același fel, nume prin care noi înțelegem ceva ce le aparține oamenilor cărora le atribuim aceste calități, noi nu înțelegem prin acestea nimic referitor la natura lui Dumnezeu[1]. Căci precum este bine judecat atunci când este spus: *Oare Dumnezeu, care a făcut ochiul, nu vede? Și El, care a făcut urechea, nu aude?*, tot astfel este și atunci când se spune: *Oare Dumnezeu, care a făcut ochiul, n-ar vedea el fără ochi? Și El, care a făcut urechea, n-ar auzi el fără urechi? Și el, care a făcut creierul, n-ar cunoaște fără creier? Și El, care a făcut inima, n-ar putea el iubi fără să aibă inimă?*[2]. În consecință, atributele pe care le dăm Divinității vor fi în așa fel încât ele, fie vor ilustra neputința noastră în privința Sa, fie vor ilustra venerația noastră. Când spunem: „Dumnezeu este incomprehensibil și infinit" este vorba de neputința noastră, în vreme ce atunci când îi atribuim acele nume pe care noi le atribuim de obicei acelor lucruri pe care le preamărim și le lăudăm, precum „omnipotent", „omniscient", „drept", „mărinimos" etc., este vorba de venerația noastră. Iar atunci când Dumnezeu cel Atotputernic își atribuie acele nume în Scripturi, acest lucru nu este decât ἀνθρωποπαθῶς[3], adică ceva care ține de felul nostru de a vorbi, fără de care noi nu am fi capabili să îl înțelegem.

4. Prin numele de „spirit" noi înțelegem un corp natural, care posedă însă o asemenea subtilitate, încât el nu

[1] Ideea că Dumnezeu este incomprehensibil este cel de-al nouălea punct al Crezului lui Atanasie (*Fides catolica*), text canonic al bisericii catolice. Această teorie a fost preluată de protestanți. Luther, în predica din Duminica Treimii despre Rom. 11:33.35, susține că esența și voința lui Dumnezeu „sunt și vor fi mereu incomprehensibile, inscrutabile și pe veci ascunse rațiunii omenești". Puritani precum Thomas Merton sau John Owen au susținut și ei această poziție.

[2] Vezi Psalmul 94: 9.

[3] „Cu pasiuni similare celor omenești" (în lb. greacă, în original).

este perceput de simțuri, deși ocupă spațiul pe care imaginea unui corp vizibil ar ocupa-o. În consecință, reprezentarea noastră despre spirit este aceea a unei figuri fără culoare, unde în noțiunea de figură este cuprinsă dimensiunea. Prin urmare, putem spune că a ne reprezenta un spirit înseamnă a ne reprezenta ceva care posedă dimensiuni. Expresia „spiritele supranaturale" se referă însă în mod obișnuit la substanțele fără dimensiuni, astfel încât acești doi termeni, „spirit" și „supranatural", se contrazic categoric unul pe altul. Prin urmare, atunci când îi atribuim lui Dumnezeu numele de „spirit", noi nu i-l atribuim ca pe un nume a ceva pe care ni-l reprezentăm, mai mult decât în cazul în care îi atribuim simțire și înțelegere, ci ca pe un semn al venerării noastre care dorește să abstragă din el orice element de corporalitate.

5. În ceea ce privește alte spirite, numite de unii oameni „spirite necorporale" iar de alții „corporale", afirm că nu este posibil ca, doar prin mijloace naturale, să cunoaștem într-atât încât să ne dăm seama dacă aceste lucruri există sau nu. Noi, creștinii, recunoaștem că există îngeri, buni și răi, că ei sunt spirite, că sufletul omului este, la rândul său, un spirit, și că aceste spirite sunt nemuritoare. Însă a cunoaște acest lucru, adică a avea o dovadă naturală în privința sa, este imposibil căci, așa cum s-a spus în capitolul VI, secțiunea 3, orice dovadă este o reprezentare, iar orice reprezentare este o imagine ce provine din simțuri (capitolul III, secțiunea 1). Am presupus însă că spiritele sunt acele substanțe care nu apar simțurilor și, prin urmare, nu pot fi reprezentate. Însă, cu toate că Scriptura recunoaște că există spirite, ea nu spune niciunde că acestea ar fi necorporale, adică fără dimensiuni și fără cantitate. La rândul meu, eu nu cred că acest cuvânt, „necorporal", se găsește undeva în Biblie; se spune acolo despre spirit că persistă în oameni, că sălășluiește în oameni, că vine

asupra lor, descinde, vine și se duce, iar despre spirite că sunt îngeri, adică mesageri; toate aceste cuvinte semnifică localizarea, iar localizarea înseamnă dimensiune, corporalitate, fie ea cât de subtilă. Prin urmare, mi se pare că Scripturile favorizează mai degrabă pe cei care susțin că spiritele și îngerii sunt ființe corporale, decât pe cei ce susțin contrariul. Totodată, este o contradicție evidentă în discursul natural între a susține că sufletul omului este atât *tota in toto*[1], cât și *tota in qualibet parte corporis*[2], această afirmație nefiind bazată nici pe rațiune, nici pe revelație, ci pornind doar din ignorarea a ce fel de lucruri sunt acelea care sunt numite „stafii", sau imagini care apar în întuneric copiilor și celor care au spaime și alte închipuiri puternice, așa cum s-a spus în capitolul III, secțiunea 5, unde le-am numit „fantasme". Având în vedere că le-am considerat pe acestea lucruri exterioare nouă, asemenea corpurilor, și remarcând că, spre deosebire de corpuri, ele vin și dispar într-un mod atât de ciudat, ne putem întreba: ar putea fi ele oare numite altfel decât „corpuri necorporale"? Acesta nu este însă un nume pentru ele, ci o absurditate.

6. Este adevărat că păgânii, asemenea tuturor celorlalte nații ale lumii, au recunoscut că există spirite, pe care le considerau, în majoritate, necorporale, din aceasta putându-se considera că omul, prin rațiune naturală, poate ajunge, fără cunoașterea Scripturilor, la cunoașterea acestui fapt, și anume că există spirite. Este posibil însă ca asimilarea eronată de către păgâni a acestui fapt să fi pornit, după cum am spus, de la ignorarea cauzelor fantomelor, fantasmelor și altor astfel de iluzii. Acesta este motivul datorită căruia grecii au avut un mare număr de zei, un mare număr de demoni buni și răi, precum și câte un

[1] Întregul prezent în toate (în lb. latină, în original).

[2] Întregul prezent în fiecare parte a corpului (în lb. latină, în original).

geniu[1] pentru fiecare om; ori aceasta nu este o recunoaștere a adevărului despre existența spiritelor, ci o opinie falsă cu privire la forța imaginației.

7. Având în vedere că acea cunoaștere pe care o avem despre spirite nu este o cunoaștere naturală, ci o credință obținută prin revelație supranaturală, încredințată sfinților autori ai Scripturii, rezultă că întreaga cunoaștere pe care am obținut-o prin inspirație divină, reprezentând acțiunea spiritelor în noi, trebuie să pornească din Scriptură. Atunci când sunt extraordinare și, în mod evident, deasupra a ceea ce ar putea să facă un impostor, semnele inspirației divine relatate acolo sunt miracole. Spre exemplu, inspirația divină a lui Ilie a fost cunoscută prin miraculoasa ardere a ofrandei sale. Însă semnele necesare pentru a deosebi un spirit bun de unul rău sunt aceleași cu cele necesare pentru a deosebi un om sau un arbore bun de unul rău, și anume acțiunile și roadele, pentru că, într-adevăr, omul poate fi inspirat atât de spirite mincinoase, cât și de spirite ale adevărului; căci suntem învățați în Scriptură să judecăm spiritele după învățătura lor, nu învățătura după spirite. În privința miracolelor, Mântuitorul nostru ne-a interzis să ne conducem credința după ele, așa cum se arată în Mat. 24:24. Sfântul Pavel spune în Gal. 1:8: *Chiar dacă un înger din cer ar veni să vă vestească altfel etc., să fie blestemat.* Din acestea rezultă că nu trebuie să judecăm dacă învățătura e adevărată sau nu după cum spune îngerul, ci dacă îngerul spune adevărul sau nu, în conformitate cu învățătura. Tot astfel, în 1 Ioan 4:1, se spune: *Nu crede orice spirit, căci falșii profeți s-au răspândit în lume.* În versetul 2 se spune: *Prin aceasta veți putea cunoaște spiritul lui Dumnezeu: orice spirit care va propovădui că Isus*

[1] *Genius* (în lb. engleză, în original). Hobbes traduce astfel termenul grec *daimon*.

Cristos s-a întrupat este de la Dumnezeu. Iar în versetul 3 se spune: *orice spirit care nu va mărturisi că Isus Cristos s-a întrupat nu este de la Dumnezeu, ci este spiritul lui Anticrist.* Iar în versetul 15 se spune: *oricine va mărturisi că Isus este Fiul lui Dumnezeu, în el va sălăși lui Dumnezeu, și el în Dumnezeu.* Prin urmare, cunoașterea pe care o avem prin inspirația divină bună și rea nu vine prin revelația pe care un înger ar fi putut să ne-o ofere, nici printr-un miracol care ar părea să o confirme, ci prin conformitatea învățăturii cu acest articol de credință și punct fundamental al credinței creștine, despre care și Sfântul Pavel spune, în Cor. 3:11 că este singurul fundament, și anume că *Isus Cristos s-a întrupat.*

8. Însă, dacă inspirația divină este deosebită prin această metodă, iar această metodă este recunoscută și crezută pe baza autorității Scripturilor, atunci (ar putea întreba unii oameni), cum putem ști că Scriptura merită o autoritate la fel de mare ca aceea a vocii vii a lui Dumnezeu sau, altfel spus, cum putem ști că Scripturile sunt cuvântul lui Dumnezeu? În primul rând, este evident că, dacă prin „cunoaștere" înțelegem „știință infailibilă și naturală, provenită din simțuri", așa cum este definită în capitolul VI, secțiunea 4, nu putem spune că știm, pentru că această cunoaștere provine din reprezentările determinate de simțuri. Iar dacă înțelegem cunoașterea ca pe ceva supranatural, nu putem cunoaște că Scripturile sunt cuvântul lui Dumnezeu decât prin inspirație divină, iar acea inspirație divină nu o putem judeca decât după învățătura Bisericii. Rezultă, deci, că nu avem nici o cale de cunoaștere, naturală sau supranaturală, pe care să o putem numi propriu-zis „știință infailibilă" și „dovadă infailibilă". Rămâne ca acea cunoaștere pe care o avem, și anume că Scripturile sunt cuvântul lui Dumnezeu, să fie doar o credință, deoarece orice lucru evident, fie prin rațiune naturală, fie prin

revelație supranaturală, nu poate fi numit „credință", căci altfel, când vom fi în Rai, credința nu ar putea înceta, mai degrabă decât ar face-o milostenia, ceea ce ar fi contrar învățăturii Scripturii. În plus, despre lucrurile evidente se spune că „le cunoaștem", nu că „le credem".

9. Având în vedere că recunoașterea Scripturilor drept cuvânt al lui Dumnezeu nu este un lucru dovedit, ci o credință, iar aceasta constă, conform capitolului VI, secțiunea 7, în încrederea pe care o avem în alți oameni, ne devine clar faptul că oamenii în care avem încredere sunt oamenii Sfintei Biserici a lui Dumnezeu, urmând, unul după celălalt, celor care au văzut minunatele lucrări ale Atotputernicului Dumnezeu în carne și oase. Aceasta nu implică însă că Dumnezeu nu este Creatorul și cauza eficientă a credinței, ori că acea credință este sădită în om în absența duhului lui Dumnezeu. Căci toate acele opinii bune pe care le acceptăm și le credem, deși provin din ceea ce auzim, iar acestea din ceea ce suntem învățați, ambele fiind naturale, rămân totuși lucrarea lui Dumnezeu, deoarece toate lucrările naturii sunt atribuite Lui. Spre exemplu, în Ieș. 28 :3 se spune: *vorbește cu toți oamenii iscusiți, cărora le-am insuflat spiritul înțelepciunii, să facă veșmintele lui Aaron, ca el să fie sfințit și să-Mi fie preot.* Prin urmare, credința noastră este lucrarea duhului lui Dumnezeu, în sensul în care acesta dă unuia înțelepciune și iscusință mai mult decât altuia și influențează și alte aspecte ale vieții noastre comune, astfel încât un om crede, în timp ce altul, din aceleași motive, nu, și, tot astfel, unul respectă părerile și se supune comenzilor superiorilor, în timp ce alții nu fac acest lucru.

10. Având în vedere că această credință a noastră în privința faptului că Scripturile sunt cuvântul lui Dumnezeu purcede din siguranța și încrederea pe care o avem față de Biserică, atunci când se va ivi o controversă ce nu privește acest punct fundamental potrivit căruia Isus Cristos s-a

întrupat, este neîndoielnic că interpretarea acestor Scripturi de către această Biserică este mai sigură decât orice alt lucru pe care un om se poate baza, mai sigură decât pe logica sau pe inspirația lui, adică mai sigur decât orice părere proprie.

11. Acum, cu privire la sentimentele omului care tânjește după Dumnezeu, ele nu sunt întotdeauna la fel cu cele descrise în capitolul privind pasiunile. Cu toate că acolo s-a spus că a iubi înseamnă a te desfăta cu imaginea sau cu reprezentarea lucrului iubit, având în vedere că Dumnezeu nu poate fi reprezentat, a-L iubi pe Dumnezeu înseamnă deci, conform Scripturii, a te supune poruncilor sale și a-ți iubi aproapele. De asemenea, a avea încredere în Dumnezeu este diferit de a avea încredere în alt om, deoarece, atunci când un om are încredere în altul, acesta din urmă renunță la strădania sa, așa cum se spune în capitolul IX, secțiunea 9, în timp ce, dacă facem astfel în privința încrederii noastre în Dumnezeu cel Atotputernic, atunci noi nu ne vom mai supune Lui. Și cum am putea să avem încredere în cel față de care suntem neascultători? Prin urmare, a avea încredere în Dumnezeu cel Atotputernic înseamnă a lăsa în voia bunului său plac tot ceea ce este mai presus de puterea noastră de a îndeplini, și asta este totuna cu a recunoaște un singur Dumnezeu, aceasta fiind prima poruncă. A te încrede în Cristos nu înseamnă mai mult decât a-l recunoaște ca Dumnezeu, iar acest lucru constituie articolul fundamental al credinței creștine. În consecință, a avea încredere, a ne baza, precum și, așa cum se exprimă unii, a ne prăvăli și a ne tăvăli în Cristos[1], repre-

[1] Probabil o expresie a unor autori puritani, elaborată pe baza textului evreu al Psalmului 37:3-7, unde verbul tradus ca „a se încredința", folosit cu referire la soarta omului, care este încredințată lui Dumnezeu, apare în ebraică ca *gol*, pers. a II-a singular, imperativ, a verbelor „a te rostogoli", „a te prăvăli peste ceva". John Owen, în capitolul VII al lucrării sale *The Death of Death* (1648) folosește această formulă, pe care Hobbes o menționează cu ironie.

zintă același lucru cu articolul fundamental de credință, și anume că Isus Cristos este fiul unui Dumnezeu viu.

12. A-l cinsti lăuntric pe Dumnezeu, în inimă, este totuna cu ceea ce numim de obicei printre oameni „prețuire"; iar aceasta nu este altceva decât o recunoaștere a puterii Lui, semnele sale fiind aceleași cu cele ale prețuirii acordate superiorilor, menționate în capitolul al VIII-lea, secțiunea 6: a-L lăuda, a-L preamări, a-L binecuvânta, a te ruga Lui, a-I mulțumi, a-I oferi sacrificii și jertfe, a lua aminte la cuvintele Lui, a vorbi cu El în rugăciuni cu respect, a te prezenta în fața Lui cu gesturi umile și, într-o manieră decentă, a însoți venerația față de El cu pompă și cu mare cheltuială[1]. Acestea sunt semnele naturale ale prețuirii Sale lăuntrice. Prin urmare, opusele acestora: a-ți neglija rugăciunea, a vorbi cu El într-o doară, a veni neglijent la biserică, a împodobi locul venerării Lui mai puțin decât propria casă, a-L menționa în fiecare flecăreală, sunt semne evidente ale disprețului față de Majestatea Sa Divină. Mai există și alte semne arbitrare ale prețuirii, cum ar fi a sta descoperit[2] (așa cum suntem noi aici), a ne scoate încălțările[3], precum Moise, în fața rugului aprins, și altele de același fel, care, deși sunt prin natura lor, indiferente[4], trebuie, pentru a se evita discordia și indecența, hotărâte prin consimțământul tuturor.

---

[1] Puritanii respingeau ceremoniile elaborate ale bisericii anglicane, în vreme ce regaliștii erau în general favorabili fastului. Arhiepiscopul Laud, cu sprijinul lui Charles I, a introdus, începând cu 1633, o serie de reforme în ceremonial care au stârnit ostilitatea puritanilor.

[2] Cor. 11, 4-15

[3] Ieș. 3, 5

[4] Hobbes se referă aici la dezbaterile în jurul noțiunii de *adiaphora* (lucruri indiferente). Acestea sunt practicile care nu sunt necesare, dar nici nu dăunează mântuirii, ceea ce a făcut ca partida „adiaforistă" să susțină că ele pot fi legitim introduse de suveran în ceremonialul bisericesc.

CAPITOLUL XII
Cum iau naștere, prin deliberare, acțiunile umane, din pasiuni

1. Am arătat deja cum obiectele exterioare generează reprezentări, iar acestea imbolduri și teamă, care sunt începuturile inconștiente ale acțiunilor noastre; căci este posibil fie ca o acțiune să urmeze imediat primul imbold, așa cum se întâmplă atunci când facem ceva pe neașteptate, fie ca primul nostru imbold să fie urmat de anumite reprezentări despre răul care ni se poate întâmpla ca urmare a anumitor acțiuni, teamă care ne împiedică să continuăm efectuarea lor. Iar acestei temeri îi poate urma un nou imbold de a îndeplini respectiva acțiune, iar acestuia o nouă temere, în mod alternativ, până când acțiunea fie este îndeplinită, fie se întâmplă un accident care o face să devină imposibilă, și, astfel, alternanța între imbold și teamă încetează. Această alternanță care durează atâta timp cât stă în puterea noastră să îndeplinim sau nu o anumită acțiune este ceea ce numim deliberare. Numele acesta i-a fost dat datorită acelei părți a definiției în care se spunea că ea durează atâta timp cât acțiunea asupra căreia deliberăm stă în puterea noastră, deoarece doar în acest răstimp avem libertatea să o îndeplinim sau nu, „deliberarea" însemnând privarea de această libertate.

2. Deliberarea necesită din partea acțiunii asupra căreia se deliberează două condiții: prima, ca aceasta să fie viitoare, și a doua, să existe o șansă ca aceasta să se îndeplinească sau o posibilitate să nu se îndeplinească. Căci imboldul și teama sunt așteptări cu privire la viitor și nu poate exista așteptare fără o speranță cu privire la ceva bun, după cum nu poate să existe nici o așteptare a ceva rău în absența unei posibilități ca acesta să se întâmple. În ceea ce privește acțiunile care se întâmplă cu necesitate, nu poa-

te fi vorba, prin urmare, despre deliberare[1]. În cadrul deliberării, ultimul imbold și, de asemenea, ultima temere, sunt numite **voință**; în cazul ultimului imbold, voință de a acționa iar în cazul unei ultime temeri, voință de a nu acționa sau de a împiedica acțiunea. Prin urmare, este unul și același lucru a spune „voință" sau „voință ultimă", deoarece, dacă un om își manifestă înclinația și imboldul său actual cu privire la moștenirea bunurilor sale, prin cuvinte sau prin scris, aceasta nu trebuie înțeleasă ca voință a sa deoarece el are încă libertatea de a dispune de bunurile sale în alt fel. Numai atunci când moartea îi răpește această libertate este vorba despre voința sa[2].

3. Acțiunile și omisiunile **voluntare** sunt acelea care își au punctul de plecare în voință, toate celelalte fiind **involuntare** sau **mixte**. Voluntare sunt acele acțiuni în care omul acționează datorită imboldului sau fricii sale și involuntare sunt acelea în care omul acționează datorită necesităților naturale, așa cum se întâmplă atunci când cineva este împins și cade, prin asta făcând bine sau rănind pe un altul; mixte sunt acelea la care participă ambele feluri de acțiuni, așa cum se întâmplă atunci când un om este târât în închisoare, este ținut acolo împotriva voinței lui și, cu toate acestea, el merge pe picioarele sale, de teamă să nu fie târât de gărzile care îl conduc, caz în care, atunci când este dus la închisoare, „a se duce" este o acțiune voluntară, însă „a se duce la închisoare" este una involúntară[3]. Exemplul

[1] Vezi Aristotel, *Etica nicomahică*, III.

[2] Ultimele fraze din acest paragraf exploatează, în original, dublul înțeles al termenului *will*: „voință" dar și „testament".

[3] Cazul acesta al negustorului care e silit să-și arunce bunurile în mare, în timpul unei furtuni, pentru a salva corabia, e unul clasic în literatura cazuistică. Hobbes urmează aici discuția din Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625: II, 11, 7). Teoria aceasta este de fapt propusă pentru prima dată de Aristotel, în *Etica nicomahică* 1110a.

aceluia care și-a aruncat dintr-o corabie bunurile în mare pentru a-și salva propria persoană este unul al unei acțiuni în întregime voluntară; căci nu este nimic acolo care să fie involuntar, cu excepția dificultății alegerii, însă acest lucru nu ține de acțiunea sa, ci de acțiunea furtunii. Ceea ce a făcut acel om nu este o acțiune mai mult contrară voinței lui decât este acțiunea de a scăpa de un pericol contrar voinței celui care nu găsește alt mijloc pentru a-și conserva propria persoană.

4. Sunt, de asemenea, voluntare acele acțiuni care iau naștere ca urmare a mâniei sau altui imbold de moment, în cazul acelor oameni care pot distinge între bine și rău, deoarece, în ceea ce îi privește pe aceștia, timpul anterior acțiunii trebuie considerat ca timp de deliberare. Căci, în acest timp, un astfel de om deliberează asupra cazurilor în care este de preferat să lovească, să batjocorească, sau să îndeplinească orice altă acțiune din cauza mâniei sau a unei alte asemenea pasiuni de moment.

5. Imboldul, temerea, speranța și celelalte pasiuni nu sunt numite voluntare, deoarece ele nu iau naștere ca urmare a unui act de voință, ci ele sunt voința, iar voința nu este voluntară. Un om nu poate spune că vrea să vrea mai degrabă decât că vrea să vrea să vrea și tot așa să repete verbul „a vrea" la infinit; o astfel de repetiție ar fi absurdă și lipsită de relevanță.

6. Atâta timp cât voința de a acționa este un imbold, iar voința de a te abține să acționezi reprezintă o temere, cauzele imboldurilor și ale temerilor sunt, de asemenea, cauze ale voinței noastre. Faptul de a distribui beneficii și rele, adică de a recompensa și de a pedepsi, este însă cauza imboldurilor și temerilor noastre și, în consecință, a voințelor noastre, cât timp credem că astfel de recompense și beneficii, așa cum sunt propuse, vor ajunge la noi. În consecință, vrerile noastre sunt urmări ale opiniilor pe

care le avem, după cum și acțiunile pe care le vom îndeplini sunt urmări ale vrerilor noastre. În acest sens au dreptate cei care afirmă că lumea este condusă de opinii.

7. Când voințele mai multora concordă către una și aceeași acțiune sau efect, concordanța acestora este numită **consimțământ**. Prin acesta nu trebui să înțelegem o singură voință a mai multor oameni, căci fiecare om are voința sa separată, ci mai multe voințe care produc același efect. Iar atunci când voințele a doi oameni diferiți produc acțiuni care se opun una alteia, acest lucru este numit **dispută**, iar atunci când lucrul acesta se întâmplă cu referire la persoanele celor doi se numește **luptă**, în timp ce acțiunile care provin ca urmare a unui consimțământ se numesc **sprijin** reciproc.

8. Când mai multe voințe sunt implicate sau incluse în voința unuia sau a mai multora care cad de acord (cum se face ea va fi expus mai târziu), atunci această includere a mai multor voințe în una singură va fi numită **uniune**.

9. Atunci când deliberările sunt întrerupte datorită unei îndreptări spre alte acțiuni sau de către somn, imboldul ultim al unei astfel de deliberări este numit **intenție** sau scop.

Capitolul XIII

Cum acționează oamenii prin intermediul limbajului asupra minților celorlalți

1. După ce am discutat despre puterile și despre actele minții, atât despre cele cognitive cât și despre cele volitive, la fiecare om luat separat, fără a fi pus în relație cu alții, ar fi potrivit să vorbesc în acest capitol despre efectele acestor puteri în relațiile dintre oameni, efecte care sunt totodată semne prin care oamenii iau cunoștință de ceea ce gândesc și intenționează ceilalți. Unele dintre aceste

semne, asemenea acțiunilor și gesturilor, nu pot fi falsificate cu ușurință, mai ales dacă ele sunt spontane; pentru a oferi exemple, pe unele dintre acestea le-am menționat în capitolul 9, în legătură cu diversele pasiuni ale căror semne sunt. Există alte semne care pot fi falsificate, iar acestea sunt cuvintele sau vorbele, despre ale căror utilizări și efecte voi vorbi în cele ce urmează.

2. Prima utilizare a limbajului este aceea de a ne exprima reprezentările, adică de a da naștere în alții acelorași reprezentări pe care le avem și noi. Acest lucru poartă numele de **instruire**. În cadrul său, dacă reprezentările celui care învață îi însoțesc în mod constant cuvintele, începând cu ceva care provine din experiență, atunci acestea vor crea în cel ce le ascultă și le înțelege o dovadă de același fel, făcându-l să afle ceva, despre care se spune că îl **învață**. Însă dacă în învățare nu există o asemenea dovadă, atunci instruirea se va numi **persuasiune**, iar cel care ascultă nu deprinde de la cel care vorbește mai mult decât acesta avea la rândul său, și anume o simplă părere. Semnele a două opinii care se contrazic una pe alta, și anume afirmația și negația aceluiași lucru, alcătuiesc ceea ce este numit o **controversă**, în timp ce două afirmații sau două negații ale aceluiași lucru formează un **acord** în păreri.

3. Dovada de netăgăduit a unei învățături precise și fără greșeli este aceea că nici un om, sau practic nici unul, nu i-a învățat pe alții vreodată contrariul acelui lucru. Căci, adevărul este, în mod obișnuit, de partea celor mai puțini, nu a celor mulți, însă, dacă în cazul părerilor și întrebărilor luate în considerare și discutate de mai mulți se întâmplă ca părerea vreunuia să nu difere de a altora, se poate atunci conchide pe bună dreptate că aceștia înțeleg ei înșiși ceea ce îi învață pe alții, și că, dacă ar proceda altfel, atunci nu ar înțelege. Acest lucru apare în modul cel mai evident la cei care examinează diversele subiecte în care oa-

menii și-au exercitat talentul de a scrie, diversitatea modurilor în care ei au făcut-o, precum și diversitatea succeselor lor. Căci acei oameni care și-au impus să nu se ocupe de nimic altceva decât de compararea mărimilor, numerelor, perioadelor și mișcărilor, precum și a proporțiilor care există între acestea, au fost autorii marilor realizări care ne despart azi de acele popoare sălbatice care trăiesc acum în diferite părți ale Americii în același fel în care au trăit odată locuitorii acelor țări unde astăzi înfloresc cu precădere artele și științele[1]. Astfel, mulțumită studiilor acestor oameni, avem tot ce ne-a parvenit ca îmbunătățiri pentru navigație, tot ce a fost benefic pentru societate ca urmare a diviziunilor, distincțiilor și cartografierii feței pământului, tot ce avem datorită calculului timpului și a previziunilor privind mersul celor cerești, tot ce avem datorită măsurării distanțelor, a planurilor și a solidelor de tot felul, toate construcțiile elegante sau cu neputință de cucerit[2]. Ori dacă toate acestea ar fi date la o parte, cum am mai putea să ne deosebim de indienii cei mai sălbatici? Cu toate acestea, până în ziua de astăzi, nimeni nu a auzit să fi existat vreo controversă în ce privește concluziile din acest domeniu, deși știința care le-a tratat a fost, în mod constant, amplificată și îmbogățită cu concluzii dintre cele mai dificile și cu speculații dintre cele mai profunde. Motivul este evident pentru orice om care se uită în lucrările acestor autori; ei pleacă de la cele mai simple

[1] America triburilor primitive era cunoscută pe atunci prin intermediul numeroaselor volume de literatură de călătorie. Nu e sigur care vor fi fost cele pe care le-a consultat Hobbes, însă este posibil ca informațiile sale să provină de la iezuitul spaniol Joseph Acosta, prin a sa *Historia natural de las Indias* (1590), lucrare tradusă în engleză în anul 1604 de Edward Grimestone.

[2] Patronul lui Hobbes din acea perioadă, Cavendish, era interesat de arta fortificațiilor, devenind unul din comandanții militari importanți ai lui Charles I în prima parte a războiului civil.

principii, care sunt evidente chiar și pentru cei cu inteligențele cele mai modeste și avansează lent, în acord cu cel mai scrupulos raționament; din modul în care atribuie nume, ei inferează adevărul primelor lor propoziții, din două de acest fel, o a treia, din două de al treilea fel, o a patra, și tot așa, în acord cu pașii pe care îi urmează știința, menționați în capitolul VI, secțiunea 4. Pe de altă parte, cât privește pe oamenii care au scris despre facultățile, pasiunile și moravurile oamenilor, adică despre filozofia morală ori despre politică, cârmuire și legi, subiecte cărora le-au fost consacrate un număr infinit de volume, aceștia au sporit, în loc să risipească, îndoielile și controversele în privința întrebărilor cu care au avut de-a face, în așa fel încât nici un om nu mai pretinde azi că știe mai mult decât a fost spus acum două mii de ani de către Aristotel. Cu toate acestea, fiecare crede că știe în această privință la fel de mult ca oricare altul și nu are nevoie de nici o învățătură în afara celei provenite din înțelepciunea înnăscută, preferând să își folosească mintea în alt fel, de pildă pentru dobândirea bogăției și a unui statut social. Motivul nu este altul decât acela că oamenii, în scrierile și discursurile lor, iau drept principii acele opinii general acceptate, indiferent dacă acestea sunt adevărate sau nu, în cele mai multe cazuri acestea fiind false. Prin urmare, există o mare diferență între învățare și persuasiune, deoarece semnele ultimei sunt de găsit în controverse, iar ale primei în lipsa acestora.

4. Există două feluri de oameni care sunt numiți în mod obișnuit „învățați". Primul fel este reprezentat de cei care procedează într-o manieră evidentă, pe baza unor principii simple, așa cum a fost descris în secțiunea precedentă; acești oameni sunt numiți *mathematici*[1]. Ceilalți sunt

[1] În acord cu uzul de atunci al limbii engleze, termenul îi desemnează nu doar pe matematicieni, ci și pe aceia care practică științele „matematice", adică optica, geometria și astronomia.

cei care adoptă maxime pornind de la propria educație, de la autoritatea oamenilor sau a obiceiurilor și care iau vorbirea curentă drept raționare riguroasă. Aceștia se numesc *dogmatici*[1]. Prin urmare, având în vedere, din secțiunea precedentă, că cei pe care i-am numit matematicieni sunt absolviți de delictul[2] creării de controverse și că cei care nu pretind că știu nu pot fi acuzați, vina va cădea în exclusivitate pe dogmatici, adică pe cei care sunt învățați defectuos și care, cu pasiune, exercită presiuni pentru ca părerile lor să treacă întotdeauna drept adevăruri, fără o demonstrație evidentă pe baza experienței sau a unei interpretări a unor pasaje necontroversate din Scriptură.

5. Expresia acelor reprezentări care produc în noi, în timpul deliberării, așteptarea binelui, precum și cea a celor care determină așteptarea răului, este ceea ce numim **sfat**. Așa cum în deliberarea internă a minții, privitoare la ce trebuie sau nu să facem, consecințele acțiunilor noastre, trecându-ne în mod alternativ prin minte, sunt sfetnicii pe care îi avem, tot astfel, atunci când un om este sfătuit de alții, aceștia îi prezintă, pe rând, consecințele acțiunii, însă nici unul dintre aceștia nu deliberează, ci doar îi oferă celui consiliat, pentru a-l ajuta să delibereze singur.

6. O altă funcție a vorbirii este aceea de exprimare a imboldurilor, intențiilor și voinței. Astfel de cazuri sunt: exprimarea, prin intermediul întrebărilor, a imboldului către cunoaștere; a imboldului de a face astfel încât un anumit lucru să fie făcut de alții, prin cereri, rugăminți

[1] Termenul provine de la elinul *dogmatikos*, care îi desemna pe cei care susțin opiniile unei școli filozofice; sensul în care îl folosește Hobbes este apropiat de acela peiorativ al termenului „metafizician" care este astăzi folosit pentru a desemna pe aceia care fac speculații fără temei și fără rigoare.

[2] *Crime* (în lb. engleză, în original). Hobbes sugerează aici că acei savanți care ar da naștere anumitor controverse comit un delict.

sau petiții; exprimarea scopului sau intenției proprii, prin **promisiune**, adică prin afirmarea sau negarea faptului că o anumită acțiune se va întâmpla în viitor, prin **amenințare**, adică prin promisiunea a ceva rău, prin **poruncă**, adică prin actul de vorbire prin care noi îi arătăm altuia imboldul sau dorința ca un anumit lucru să fie făcut sau să nu fie făcut, din motive care țin de voința însăși, deoarece nu este bine spus *sic volo, sic jubeo*[1] fără a spune și *stet pro ratione voluntas*[2]. Iar atunci când porunca e un motiv suficient pentru a ne face să acționăm, ea se numește **lege**.

7. O altă folosire a limbajului este cea de **instigare** și de **calmare**, prin care noi ne exacerbăm sau ne diminuăm unii altora pasiunile[3]. Această folosire este același lucru cu persuasiunea, deosebirea dintre acestea nefiind una reală, deoarece a-ți forma o părere și a dobândi o pasiune este unul și același lucru, cu diferența că atunci când persuadăm încercăm să formăm o părere pornind de la o pasiune, în timp ce aici scopul este de a dobândi o pasiune pornind de la o părere. Așa cum, pentru a dobândi o părere pe baza pasiunii, orice premise sunt bune pentru a ajunge la concluzia dorită, tot astfel, atunci când o pasiune este formată plecându-se de la o părere, nu contează dacă aceasta este adevărată sau falsă, dacă povestirea este din trecut sau fantasmagorică, deoarece nu adevărul, ci imaginea conduce către o pasiune, deoarece o tragedie bine jucată nu emoționează mai puțin decât o crimă reală.

8. Deși cuvintele sunt indicațiile pe care le avem cu privire la opiniile și intențiile celorlalți, din cauza echivoci-

[1] „Așa vreau, așa poruncesc" (în lb. latină, în original).

[2] „Voința să stea în locul rațiunii", Juvenal, *Satire* 6, 223.

[3] Hobbes se referă aici la scopul fundamental al artelor retorice, anume acela de a-l persuada pe ascultător. Vezi Cicero, *De oratore* (I, 5, 17).

tății lor datorate diversității contextelor și a persoanelor cu care vorbim (deși prezența celui care vorbește, faptul că-i putem observa acțiunile și îi bănuim intențiile, o pot evita), trebuie să fie deosebit de dificil să aflăm părerile și sensul cuvintelor celor demult duși dintre noi, de la care nu ne-a rămas nici o altă indicație asupra a ceea ce au vrut ei să spună cu excepția cărților lor, care însă nu pot fi înțelese în absența unei relatări îndeajuns de detaliate pentru a dezvălui acele circumstanțe despre care am vorbit mai sus și în absența unei mari chibzuințe în a le examina.

9. Când un om exprimă două păreri contradictorii, dintre care una este în mod direct și evident asertată, în timp ce a doua este fie dedusă ca o consecință a primei, fie nu este privită în contradicție cu aceasta, atunci (când cel care a asertat acele cuvinte nu este prezent) trebuie să considerăm prima dintre aceste două opinii ca fiind a lui, pentru că ea este cea care a fost în mod evident și direct asertată, în timp ce cealaltă ar putea proveni dintr-o eroare în deducție sau din ignorarea contradicției celor două. Din același motiv, putem spune același lucru cu privire la două exprimări contradictorii ale intenției și voinței unui om.

10. Atât timp cât cineva vorbește cu altcineva, el intenționează, prin aceasta, să se facă înțeles. Dacă el vorbește într-o limbă care nu este înțeleasă de cel cu care vorbește sau folosește cuvintele în alt sens decât acela pe care el îl crede că îl au acestea pentru cel cu care vorbește, atunci el intenționează să nu fie înțeles, ceea ce este contradictoriu. Prin urmare, trebuie ca întotdeauna să presupunem că cel care nu intenționează să înșele trebuie să îngăduie ca acela căruia îi sunt adresate acele vorbe să le poată interpreta el însuși.

11. Tăcerea acelora care cred că ea va fi considerată astfel este un semn al acordului, deoarece, având în vedere cât

de simplu este să spui „Nu!", atunci când cineva nu va spune aceasta, se poate presupune că el este de acord.

CAPITOLUL XIV

Despre starea naturală și despre dreptul naturii

1. În capitolele precedente a fost expusă întreaga natură umană, constând în puterile naturale ale corpului și minții umane, toate acestea putând fi cuprinse în următoarele patru: forța corpului, experiența, rațiunea și pasiunea.

2. În acest capitol ar fi potrivit să luăm în considerare în ce stare de siguranță ne-a lăsat această natură a noastră și ce posibilitate ne-a dat să ne menținem în viață și să ne apărăm împotriva violenței celorlalți. În primul rând, dacă avem în vedere cât de mică e diferența de putere și de cunoaștere între oamenii maturi și cât de ușor poate cel care posedă mai puțină forță, sau inteligență, sau ambele, să distrugă puterea celui mai tare, având în vedere că nu este nevoie decât de puțină forță pentru a lua viața unui om, de aici putem conchide că, judecați doar după natura lor, oamenii trebuie să se considere între ei egali și că cel care nu pretinde mai mult poate fi considerat moderat.

3. Pe de altă parte, luând în considerare marile diferențe care există între oameni datorită diversității pasiunilor pe care le au, precum și faptul că unii dintre ei își asumă o glorie deșartă, sperând la avantaje și superioritate asupra celorlalți, nu numai atunci când posedă puteri egale cu aceștia, ci și atunci când le sunt inferiori, trebuie să acceptăm că urmează în mod necesar că aceia care sunt moderați și care nu doresc mai mult decât egalitatea de la natură vor fi hărăziți mișelește forței celor care ar încerca să îi supună. Iar de aici decurge o lipsă de încredere generală între oameni și o frică a unora față de ceilalți.

4. Mai mult, deoarece oamenii, datorită pasiunilor naturale, sunt în diferite moduri agresivi unul față de celălalt, fiecare om gândind bine despre el însuși și nedorind să creadă la fel despre ceilalți, ei se vor provoca cu necesitate unul pe altul prin vorbe și prin alte semne de dispreț și de ură, care rezultă în urma oricărei comparații dintre ei, până când, în final, vor ajunge să își stabilească supremația pe baza forței fizice.

5. În continuare, luând în considerare că multe dintre imboldurile oamenilor îi conduc pe aceștia către unul și același scop, care uneori nu poate fi stăpânit în comun și nici împărțit, rezultă că cel care este mai puternic se va bucura singur de posesia sa și că trebuie decis prin luptă cine este cel mai puternic. Astfel, cea mai mare parte dintre oameni, fără să ia în calcul șansele de reușită, îi provoacă din vanitate, sau ca urmare a comparației cu alții, sau din imbold, pe ceilalți, care altfel ar fi fost mulțumiți cu egalitatea.

6. Și, în măsura în care necesitatea naturală îi face pe oameni să vrea și să dorească *bonum sibi*, adică binele propriu, și să evite ceea ce le provoacă prejudicii, și în mod special acel teribil dușman al naturii, moartea, din partea căruia ne așteptăm atât la pierderea oricărei puteri, cât și la cele mai mari dureri corporale asociate acestei pierderi, nu este împotriva rațiunii ca orice om să facă tot ceea ce îi stă în putință pentru a-și proteja viața și corpul, atât împotriva durerii, cât și împotriva morții. Iar ceea ce nu este împotriva rațiunii oamenii numesc **drept** sau *jus* sau „libertatea inocentă" de a ne folosi de propriile noastre puteri și aptitudini naturale. În consecință, este un **drept al naturii** acela prin care fiecare om își conservă propria viață și integritatea corporală cu toată puterea pe care o are.

7. Acolo unde un om are dreptul la un anumit scop, și acesta nu poate fi atins în absența mijloacelor, adică în

absența lucrurilor care sunt necesare scopului, este consecvent să spunem că nu este împotriva rațiunii, și, prin urmare, că reprezintă un drept pentru un om ca el să se folosească de toate mijloacele și să îndeplinească orice acțiune necesară pentru protejarea corpului său.

8. De asemenea, prin dreptul natural, fiecare om poate judeca asupra necesității mijloacelor și asupra pericolului, pentru că, dacă ar fi potrivnic rațiunii ca eu să fiu judecător în cazul propriului meu pericol, atunci ar fi în acord cu rațiunea ca altul să judece în locul meu. Însă același lucru care i-ar da altuia dreptul să judece în cazul acelor lucruri care mă privesc pe mine, mi-ar da și mie dreptul să judec în cazul acelora care îl privesc pe el. În consecință, eu am dreptul de a judeca dacă sentința lui este spre folosul meu sau nu.

9. Deoarece, în acord cu dreptul natural, judecata unui om trebuie să fie folosită pentru folosul său, tot astfel, puterea, cunoașterea și meșteșugul fiecărui om sunt corect folosite atunci când el le folosește pentru sine; altminteri, nimeni nu ar avea dreptul să-și protejeze propria persoană.

10. Fiecare om are dreptul, de la natură, asupra tuturor lucrurilor, adică are dreptul să facă tot ce poftește, cui poftește, să posede, să folosească și să se bucure de toate lucrurile pe care le vrea și le poate avea. Și, având în vedere că toate lucrurile pe care le vrea trebuie să fie, de vreme ce le vrea, bune pentru el, în lumina judecății sale, că acestea trebuie să ajute la protejarea sa la un moment dat, sau că poate judeca despre ele așa cum l-am pus să o facă în secțiunea 8, rezultă că oricine este îndreptățit să facă toate lucrurile pe care le face. Din acest motiv se spune pe drept că: natura *dedit omnia omnibus*, adică „natura a dat totul tuturor", în condițiile în care *jus* și *utile*, „drept" și „folositor", înseamnă același lucru. Însă dreptul tuturor oa-

menilor asupra tuturor lucrurilor nu este, de fapt, cu nimic mai bun decât dreptul nimănui asupra a nimic, deoarece un om poate obține puține foloase și avantaje de pe urma dreptului pe care îl are, dacă un altul la fel de puternic, sau mai puternic ca el, deține același drept.

11. Prin urmare, de vreme ce este în natura oamenilor să își producă unul altuia neplăceri, există și un drept al fiecăruia asupra tuturor lucrurilor, în virtutea căruia un om are dreptul să atace, iar altul să îi răspundă. Astfel, oamenii trăiesc într-o perpetuă neîncredere și caută să afle cum să își aducă prejudicii unul altuia. În condițiile acestei libertăți naturale, starea oamenilor este o stare de război, pentru că **războiul** este acea perioadă în care voința și intenția de a răspunde prin forță sunt declarate, prin vorbe sau prin fapte, fără echivoc; în schimb, vremurile în care nu este război sunt vremuri de **pace**.

12. Starea de ostilitate fiind în asemenea fel încât, din cauza sa, natura însăși este distrusă, iar oamenii se ucid unii pe alții (așa cum știm că se întâmplă, atât din experiența popoarelor sălbatice, care mai trăiesc și astăzi, cât și din poveștile strămoșilor noștri, vechii locuitori ai Germaniei și ai altor state acum civilizate, de unde aflăm că oamenii erau puțini și aveau o viață scurtă, fără bogăția și tihna, creație și rezultat al păcii și al traiului în societate), cel ce dorește să trăiască într-o astfel de stare, adică într-o stare de libertate și de drept al fiecăruia asupra a tot, se contrazice pe sine însuși. Căci, fiecare om, datorită necesității naturale, își dorește propriul său bine, căruia i se opune această stare ce presupune vrajba între oameni, prin natura lor egali și capabili să se distrugă unul pe celălalt.

13. Prin urmare, având în vedere că acest drept de a ne proteja pe noi înșine prin propria noastră judecată și prin propria noastră forță provine dintr-un pericol în care ne aflăm, iar acest pericol decurge din egalitatea forțelor

oamenilor, este mai rațional ca un om să prevină o astfel de egalitate înaintea apariției pericolului și înainte ca lupta să fie iminentă. În consecință, un om care are puterea de a conduce sau de a cârmui pe un altul, de a-i face bine sau rău, are dreptul, în virtutea puterii sale prezente, să ia măsuri de prevedere împotriva acelui om, după bunul său plac, pentru siguranța sa viitoare. Prin urmare, cel care deja și-a supus dușmanul sau a adus sub puterea sa orice om care, datorită tinereții sau slăbiciunii, a fost incapabil să îi reziste, își poate lua, pe baza dreptului naturii, cele mai bune măsuri de prevedere pentru a se asigura că acel copil sau acea persoană slabă și supusă va fi condusă și guvernată de el în viitor, căci, având în vedere că avem întotdeauna intenția să ne asigurăm propria siguranță și conservare, noi ne contrazicem în mod evident în ceea ce privește intenția noastră atunci când eliberăm o astfel de persoană în mod voluntar și ajungem să suferim ulterior dacă aceasta își folosește forța împotriva noastră, devenindu-ne astfel dușman. De unde se poate deduce, de asemenea, că, în starea naturală, puterea căreia nu i se poate rezista este una dreaptă.

14. Dar, deoarece, din egalitatea forței și a altor facultăți ale oamenilor, se presupune că nimeni nu este suficient de puternic încât să își asigure sieși mijloacele necesare propriei conservări pe o lungă perioadă de timp, interval în care el va rămâne față de ceilalți într-o stare de ostilitate și război, rațiunea va dicta fiecărui om, pentru binele său, să caute pacea, în măsura în care există speranța ca aceasta să fie atinsă, să își asigure întregul sprijin pe care îl poate dobândi pentru propria apărare împotriva celor de la care pacea nu poate fi dobândită și să facă toate lucrurile necesare care duc la ea.

CAPITOLUL XV
Despre renunțarea la dreptul natural prin donație și prin pact

1. Cei care au scris până acum despre legea naturii nu s-au pus de acord asupra a ceea ce numim prin acest termen. În cele mai multe cazuri, acei autori care au avut ocazia să afirme că ceva este potrivnic legii naturii nu au intenționat să spună mai mult decât că acel lucru este potrivnic acordului tuturor națiunilor, sau măcar a celor mai înțelepte și civilizate dintre ele[1]. Însă nu există un acord în privința celor care trebuie să judece care națiuni sunt mai înțelepte. Alții cred că a fi potrivnic legii naturii înseamnă a fi împotriva acordului întregii omeniri; această definiție nu poate fi însă acceptată, pentru că, astfel, nici un om nu ar mai putea încălca legea naturii, câtă vreme natura fiecărui om este conținută în natura umanității. Dar, atâta vreme cât oamenii, mânați de violența pasiunilor lor și de obiceiurile lor rele, fac acele lucruri despre care se spune în mod obișnuit că sunt împotriva legii naturii, aceasta nu va fi constituită nici din acordul pasiunilor și nici din acordul cu privire la anumite greșeli provenite din obiceiuri. Rațiunea nu aparține mai puțin naturii oamenilor decât pasiunea și este aceeași în toți oamenii, deoarece toți oamenii cad de acord asupra voinței de a fi conduși și cârmuiți în felul în care ei doresc, adică pentru atingerea propriului lor bine, aceasta fiind sarcina rațiunii. În consecință,

[1] Hobbes critică aici o concepție comună în dreptul natural conform căreia legea naturală este cunoscută pe baza experienței națiunilor, altfel spus, este lege a naturii ceea ce toate popoarele recunosc ca atare, sau măcar cele mai civilizate dintre acestea. Această idee se regăsește și în dreptul roman, în *Iustiniani Institutiones*: „Legea pe care rațiunea naturală a dat-o tuturor popoarelor... este comună întregii omeniri" (I, II, 1-3).

nu poate fi altă lege a naturii decât raţiunea şi nici alte precepte decât cele ale **legii naturale**, care ne impun să alegem calea păcii, acolo unde aceasta poate fi obţinută, şi calea apărării, acolo unde pacea nu poate fi obţinută.

2. Prin urmare, unul din preceptele legii naturii este acela că fiecare om trebuie să renunţe la dreptul pe care îl are, prin natură, asupra tuturor lucrurilor. Când mai mulţi oameni au drepturi nu numai asupra tuturor lucrurilor, ci şi asupra persoanelor celorlalţi, iar dacă ei se folosesc toţi de acest drept, acest fapt duce la agresiune din partea unora, şi la rezistenţă din partea altora; iar, în final acestea conduc la război. Acest lucru este contrar legii naturii, al cărei scop este dobândirea păcii.

3. Când un om îşi cedează dreptul sau se lipseşte de el, el fie renunţă pur şi simplu la acel drept, fie îl transferă unui alt om. A **renunţa** înseamnă a arăta prin semne concludente că este voinţa sa să nu mai facă acea acţiune pe care anterior avea dreptul să o facă. A **transfera** un drept al nostru unui alt om înseamnă a-i arăta prin semne concludente că este voinţa noastră să nu i ne opunem şi să nu îl împiedicăm, în virtutea acelui drept pe care îl aveam înainte de a-l transfera. Având în vedere că, de la natură, un om are dreptul la toate lucrurile, este imposibil ca un om să îi transfere altuia un drept pe care nu l-a avut niciodată. În consecinţă, când un om îşi transferă un drept, el nu face nimic altceva decât să declare din proprie voinţă că acceptă ca cel căruia i-a transferat dreptul respectiv să profite de el, fără a face ceva împotriva aceluia. De exemplu, atunci când un om dă altuia pământul şi bunurile sale, el se lipseşte de dreptul de a intra pe respectivul pământ şi de a se folosi de el şi de bunurile respective, sau de dreptul de a stânjeni în vreun fel pe cel căruia i-a dat acele lucruri în folosinţă.

4. Pentru transferul unui drept sunt necesare două lucruri: din partea celui care îşi transferă dreptul, o comu-

nicare concludentă a voinței sale, iar din partea celui care îl primește, o declarație convingătoare a acceptării sale. Dacă unul din aceste două lucruri nu se îndeplinește, dreptul va rămâne în situația dinainte; în plus, nu trebuie să se presupună că acela care își cedează dreptul cuiva care nu îl acceptă va renunța la acesta în favoarea oricui îl va accepta, deoarece motivul pentru care cineva și-a transferat dreptul unui om mai degrabă decât altuia ține de acel om anume mai degrabă decât de altul.

5. Când nu există alte indicații, în afara cuvintelor sale, ale faptului că un om a renunțat la un drept sau și-a transferat un drept, se impune ca aceste cuvinte să se refere nu numai la viitor, ci și la prezent și trecut, pentru că cel care afirmă ceva cu privire la viitor, spre exemplu, cu privire la ziua de mâine, spunând, „voi ceda mâine dreptul", declară în mod explicit că dreptul său nu a fost cedat încă și că va rămâne în posesia sa astăzi și va continua să rămână până când va fi cedat în mod efectiv. Iar cel care spune: „în acest moment dau" sau „am dat cuiva ceva pentru a-l deține și pentru a se bucura de el mâine sau în oricare alt moment din viitor", și-a transferat în acest moment respectivul drept, pe care, altfel, l-ar fi deținut și în momentul în care celălalt se va bucura de el.

6. Dar, deoarece cuvintele singure nu reprezintă, cum s-a arătat în capitolul XIII, secțiunea 8, o indicație concludentă în privința gândurilor, cuvintele rostite *de futuro*[1] pot fi deseori înțelese ca fiind rostite *de praesenti*[2] atunci când există și alte indicații în afară de acestea cu privire la voința celui care se exprimă. Atunci când cel care renunță dorește ca vorbele sale să fie înțelese în acest sens de către cel căruia îi transferă dreptul, ca și cum i-ar fi cedat

[1] Cu referire la viitor (în lb. latină, în original).
[2] Cu referire la prezent (în lb. latină, în original).

efectiv dreptul, trebuie să se înțeleagă că voința sa a fost de a face tot ce e necesar ca acest lucru să se întâmple.

7. Atunci când un om transferă un drept al său altuia, fără a lua în considerare avantajele reciproce, fie ele trecute, prezente sau viitoare, acest lucru se numește **donație liberă de obligații.** Când este vorba de o donație liberă de obligații, singurele cuvinte care pot constrânge sunt cele legate *de praesenti* sau de *praeterito*[1]. Dacă cuvintele spuse sunt doar *de futuro*, ele nu transferă nimic și nici nu pot fi înțelese ca exprimând voința celui care oferă, deoarece, fiind vorba de o donație, acesta nu impune prin sine însuși obligații mai mari decât cele impuse prin cuvinte. Cel care promite că dă ceva, bazându-se pentru aceasta doar pe afecțiunea sa, va delibera în continuare, până când dă, în funcție de felul în care cauzele afecțiunii sale persistă sau se diminuează. Iar cel care încă deliberează nu s-a decis încă, deoarece decizia este ultimul act al deliberării sale. Cel care doar a promis nu este un donator, ci un *doson*[2]; acest nume i-a fost dat lui Antiochus, care promitea deseori, însă rareori dădea ceva.

8. Când un om își transferă un drept având în vedere avantajele reciproce obținute de pe urma acestui transfer, acest lucru nu se numește donație liberă de obligații, ci donație reciproc avantajoasă sau **contract.** În toate contractele, fie ambele părți își îndeplinesc obligațiile contractuale în prezent și se asigură reciproc de respectarea contractului, așa cum se întâmplă în cazul vânzărilor, cumpărărilor sau a trocurilor, fie una din părți își îndeplinește partea sa contractuală, iar cealaltă promite, ca în cazul

[1] Cu referire la trecut (în lb. latină, în original).

[2] O aluzie la porecla dată lui Antigon, regele Macedoniei (229–221 î.Cr.); Plutarh spune despre el în *Viețile oamenilor iluștri* că a fost poreclit *Doson*, adică „cel care ar da", deoarece promitea mult și dădea foarte puțin.

când cineva vinde ceva pe încredere; fie nici o parte nu își îndeplinește în prezent partea sa de contract, ci se încred una în alta. În afara acestora trei, este imposibil să mai existe un alt fel de contract. Ori contractanții au ambii încredere unul în altul, ori nici unul, ori unul are încredere și celălalt nu.

9. În toate contractele care se bazează pe încredere, promisiunea făcută de cel căruia îi este acordată încrederea se numește pact. În pofida faptului că este vorba despre o promisiune, despre ceva care se va întâmpla în viitor, acesta va transfera dreptul la fel ca în cazul unei donații făcute în prezent. Promisiunea este o indicație evidentă pentru cel care și-a îndeplinit în mod efectiv obligația contractuală că și cel în care a avut încredere va face același lucru. Din cele spuse anterior rezultă că promisiunile privind luarea în considerare a avantajelor reciproce sunt pacte și, prin urmare, indicații ale voinței părților, adică ale actului ultim al deliberării în urma căruia se renunță la libertatea de a executa sau nu acțiunea, fiind, astfel, obligatorii, pentru că unde libertatea încetează, începe obligația.

10. Cu toate acestea, în contractele bazate pe o astfel de încredere reciprocă, în care nici una dintre părți nu are obligația să îndeplinească în prezent lucrurile convenite, contractul neavând loc între persoane care se pot constrânge una pe alta, cel care își va duce primul la îndeplinire partea care îi revine se va da, luând în calcul impulsul oamenilor de a folosi orice în avantajul lor, pe mâna celuilalt, expunându-se lăcomiei sau unei alte pasiuni a acestuia. Prin urmare, aceste pacte vor fi fără nici un efect, deoarece nu există nici un motiv pentru care una dintre persoane să își ducă prima la îndeplinire partea sa, dacă există posibilitatea ca cealaltă să nu facă ulterior la fel. Iar că este posibil ca cel de-al doilea contractant să facă acest lucru sau nu, cel care se îndoiește va judeca el însuși asta (așa cum

a fost spus în capitolul al XIV-lea, secțiunea 8), cât timp cei doi rămân în starea și libertatea naturală. Atunci când există însă o putere de constrângere comună deasupra ambelor părți, care să le suspende judecățile individuale în această privință, aceste pacte vor fi eficace, deoarece cel care își îndeplinește primul partea cuvenită nu va avea nici un motiv rezonabil să se îndoiască de acțiunea ulterioară a celuilalt, de vreme ce acesta poate fi constrâns să o îndeplinească.

11. În măsura în care în toate pactele, contractele și donațiile, datorită naturii acestora, este necesar acceptul din partea celui căruia îi este transferat dreptul, rezultă că este imposibil să faci un pact sau un contract cu cineva care, prin natura sa, sau datorită absenței sale, este incapabil să se declare de acord sau, dacă o poate face, nu o face în mod efectiv. În consecință, este imposibil, în primul rând, ca un om să facă un pact cu Dumnezeu cel Atotputernic, cu excepția situației când acesta ar considera potrivit să indice cine să primească și să accepte respectivul pact în numele său[1]. Este, de asemenea, imposibil ca un om să facă un pact cu acele viețuitoare despre ale căror dorințe nu primim suficiente semne din cauza faptului că nu avem limbaj comun.

12. Un pact care prevede înfăptuirea unei anumite acțiuni într-un anumit loc și la un anumit moment de timp este dizolvat de cel care se angajează, fie prin îndeplinirea, fie prin încălcarea lui, căci un pact a cărui îndeplinire devine imposibilă este nul. Însă un pact de a nu face un anumit lucru, fără o limită de timp, adică un pact de a nu face

[1] Prin aceasta, Hobbes se arată sceptic față de pactele pe care puritanii susțineau că le-au încheiat cu Dumnezeu și care au jucat un rol important în controversele politice și religioase ale vremii. El se referă, cu siguranță, mai ales la așa-numitul *National Covenant*, proclamat la Edinburgh pe 28 februarie 1628.

acel lucru vreodată, este dizolvat de cel care se angajează fie prin încălcarea lui, fie prin moartea sa. În general, eliberarea de un pact este posibilă prin decizia beneficiarului pactului față de care este făcut, în avantajul căruia și prin al cărui drept, cel care s-a angajat este obligat. Deci acest drept de renunțare la pact al beneficiarului pactului este o eliberare de pact. Și, în mod universal, din același motiv, toate obligațiile pot fi hotărâte de voința celui care obligă.

13. S-a pus deseori întrebarea dacă aceste pacte pot obliga pe cineva atunci când ele sunt smulse prin frică. Spre exemplu: dacă un om, de frica morții, a promis să îi dea unui hoț o sută de lire ziua următoare, iar acesta nu este descoperit, se pune întrebarea dacă acest pact îl poate obliga sau nu. Deși există cazuri în care un pact poate fi fără efect, acest lucru nu se întâmplă datorită faptului că el a fost smuls prin frică. Nu pare să existe nici un motiv în virtutea căruia ceea ce facem datorită fricii să fie mai puțin trainic decât ce facem datorită lăcomiei, deoarece ambele fac acțiunea noastră voluntară. Și dacă nici un pact care provine din frica de moarte nu poate fi valid, atunci nici un pact sau lege care prevede pacea între dușmani nu poate avea efect, deoarece atât condițiile de pace, cât și legile, sunt consimțite pe baza aceleiași frici. Căci cine ar renunța la libertatea, dată de la natură, pentru a se conduce după propria sa voință și putere, dacă nu s-ar teme de moartea care ar fi survenit dacă și-ar fi păstrat această libertate? În ce prizonier de război s-ar putea avea încredere că își va plăti răscumpărarea, mai degrabă decât să fie omorât, dacă el nu ar fi constrâns de faptul că i s-a garantat viața pentru a-și îndeplini promisiunea? Însă după apariția statelor și a legilor, situația se poate schimba; căci, dacă îndeplinirea unui astfel de pact este interzisă prin lege, atunci, oricine ar promite ceva unui hoț nu numai că poate, dar și trebuie să refuze ceea ce hoțul i-a cerut să facă. Dacă

însă legea nu interzice ducerea la îndeplinire a pactului, ci o lasă pe seama voinței celui care face promisiunea, atunci îndeplinirea este totuși permisă de lege; iar orice pact care se poartă asupra lucrurilor admise de lege va fi obligatoriu, chiar dacă a fost făcut cu un hoț[1].

14. Cel care dă, promite, sau face un pact cu cineva și, care, ulterior, dă, promite sau face un pact în privința aceluiași lucru cu altă persoană, va anula prin aceasta cel de-al doilea act, deoarece este imposibil ca cineva să transfere altuia un drept pe care nu îl are; ori el nu mai deține acel drept pentru că l-a transferat anterior altcuiva.

15. Un **jurământ** este o clauză atașată unei promisiuni, stipulând renunțarea la îndurarea divină din partea celui care se angajează astfel, în cazul în care acesta nu face tot ceea ce este posibil și legal pentru a-l îndeplini. Iar acest lucru este confirmat de cuvintele care constituie miezul unui jurământ: *Așa să îmi ajute Dumnezeu!* La fel a fost folosit și de către păgâni. Formularea sa la romani era: *Tu, Jupiter, omoară-l pe cel care-ți încalcă poruncile, așa cum eu voi omorî această fiară.* Prin urmare, cum intenția unui jurământ este cea de a abate răzbunarea asupra celor care încalcă pactele încheiate, nu este de nici un folos a jura pe oameni, oricât de importanți ar fi, deoarece pedepsele date de oameni pot fi, în multe circumstanțe, evitate, fie că ei vor acest lucru, fie că nu, în timp ce pedeapsa divină nu poate fi evitată. Dar, deși există un obicei la mai multe popoare de a jura pe viața prinților lor, aceștia, încercând din ambiție să ajungă la gloria divină, stau mărturie pentru faptul că nu trebuie jurat pe nimic altceva decât pe Divinitate.

---

[1] Tema aceasta este menționată de istoricii Antichității și analizată de teoreticienii dreptului natural. Pentru o poziție similară cu aceea a lui Hobbes vezi, spre exemplu, Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625: II, 13, 15).

16. Și, de vreme ce oamenii nu se pot teme de o putere în care nu cred, iar un jurământ nu este de nici un folos în absența fricii față de cel care este invocat în jurământ, este necesar ca cel care jură s-o facă într-o formă pe care o acceptă el însuși în propria sa religie, și nu în forma pe care o folosește cel care îl pune să jure. Căci, deși toți oamenii cred prin natură că există un Dumnezeu Atotputernic, ei nu cred că trebuie să jure pe el în altă formă sau folosind alt nume decât au fost învățați de propria religie (pe care ei o cred cea adevărată).

17. Așa cum arată definiția jurământului, se pare că acesta nu adaugă, pentru cel care jură, o obligație mai mare de a-și îndeplini pactul decât cea purtată deja în sine de pactul respectiv, însă îl pune într-un pericol mai mare și sub incidența unor pedepse mai mari.

18. Pactele și jurămintele sunt *de voluntariis*[1], adică *de possibilibus*[2]. Beneficiarul pactului nu poate accepta ca cel care se angajează la ceva să îi promită lucruri imposibile, deoarece asupra acestora nu se poate delibera. În consecință (în virtutea capitolului al XIII-lea, care făcea din beneficiarul pactului interpretul acestuia), nici un pact nu poate fi considerat ca având o putere de constrângere dincolo de ceea ce este posibil prin cele mai mari eforturi ale noastre de a îndeplini lucrul promis sau unul echivalent cu acesta.

Capitolul XVI
Câteva dintre legile naturii

1. Există o expresie comună care susține că natura nu a făcut nimic în zadar[3], și, la fel cum este sigur că adevărul

[1] Asumate voluntar (în lb. latină, în original).

[2] Referitoare la lucrurile care sunt posibile (în lb. latină, în original).

[3] Nu este chiar o „expresie comună", ci o cunoscută teză enunțată de Aristotel, în *Politica* (1253a9).

unei concluzii nu înseamnă mai mult decât adevărul premiselor sale, tot astfel, forța poruncii, sau a legii naturii, nu este mai mult decât forța motivelor care duc la ea. Prin urmare, legea naturii menționată în capitolul precedent, în secțiunea 2, și anume că *fiecare om trebuie să renunțe la dreptul său* etc. este zadarnică și nu are nici un efect dacă nu i se adaugă și cea potrivit căreia *fiecare om este obligat să își respecte și să își ducă la îndeplinire pactele făcute.* Altminteri ce avantaje ar mai avea un om căruia îi este promis sau îi este oferit ceva, dacă cel care promite sau oferă nu își îndeplinește ceea ce a spus sau își menține în continuare dreptul de a lua înapoi ce a oferit anterior?

2. Încălcarea sau violarea pactelor este ceea ce oamenii numesc **prejudiciu** și constă într-o anumită acțiune sau omisiune numită, prin urmare, **nedreaptă**. Numele ei provine de la faptul că ea este făcută în absența *jus*-ului, adică a dreptului la care s-a renunțat sau care a fost transferat anterior. Există o mare asemănare între ceea ce noi numim, cu privire la acțiunile și comportamentul oamenilor, „prejudiciu" sau „nedreptate" și ceea ce este numit „absurditate" în disputele și argumentele scolasticilor. Astfel, așa cum despre un om care este silit să contrazică o afirmație susținută anterior se spune că „este redus la absurd", tot astfel despre cel care, mânat fiind de pasiuni, face ceea ce, printr-un pact, a promis să nu facă sau să nu omită, se spune că a comis o nedreptate. În fiecare încălcare a unui pact există ceea ce putem numi, în mod adecvat, o „contradicție", deoarece cel ce face un pact se angajează să facă sau nu ceva în viitor, iar cel ce efectuează orice acțiune vrea ca aceasta să fie făcută în prezent, care, pentru respectivul pact, este parte a timpului viitor; în consecință, cel care încalcă pactul dorește efectuarea și neefectuarea acelui lucru în același timp, ceea ce reprezintă o contradicție evidentă. Astfel, prejudiciul este o absurdi-

tate a comportamentului, la fel cum absurditatea este un fel de nedreptate într-o dispută.

3. În fiecare încălcare a unui pact, prejudiciul îi revine celui cu care s-a făcut pactul (oricui i-ar reveni pagubele). De exemplu, dacă un om se angajează să se supună stăpânului său, care îi poruncește să îi dea bani unui al treilea om iar el promite să facă acest lucru, dar nu o face, prejudiciul îi aparține în exclusivitate stăpânului, deși dezavantajele le suportă doar cel de-al treilea om. Cel care se supune stăpânului său nu poate încălca nici un pact cu cel de-al treilea om, deoarece între ei nu a fost făcut vreunul și, astfel, el nu îi aduce acestuia vreun prejudiciu, dat fiind că, prin definiție, un prejudiciu constă în încălcarea unei pact.

4. Termenii de „drept", de „nedrept", de „dreptate" și de „nedreptate" sunt echivoci și semnifică mai multe lucruri. Atunci când termenii de „dreptate" și de „nedreptate" sunt atribuiți acțiunilor, ei au aceeași semnificație ca termenii „absența prejudiciului" și respectiv „prejudiciu" și califică acțiunea ca fiind „dreaptă" sau „nedreaptă", nu pe omul care a făcut-o; în ceea ce îl privește pe acesta, lui îi sunt atribuite numele de „vinovat", respectiv „nevinovat". Dacă cuvintele „dreptate" sau „nedreptate" se referă la oameni, ele semnifică predispoziția, afecțiunea sau înclinația naturală, adică acele pasiuni ale minții capabile de a produce acțiuni drepte sau nedrepte. Prin urmare, atunci când se spune despre un om că este „drept" sau „nedrept", trebuie luate în considerare pasiunea sa și dispoziția acestuia de a face o anumită acțiune, nu acțiunea în sine. Prin urmare, un om drept poate să comită un act nedrept, iar un om nedrept poate să se comporte într-o manieră dreaptă nu numai într-un singur caz, ci în majoritatea acțiunilor sale. Căci, în cazul celui nedrept, există o *oderunt peccare*[1], prezentă și

[1] Detestare a faptului de a greși. Vezi Horațiu, *Epistole*, I, 16, 52.

în cazul celui drept, însă provenind din cauze diferite. Această diferență provine din faptul că omul nedrept, preocupat din cauza pedepsei să nu producă prejudicii, declară sus și tare că dreptatea propriilor sale acțiuni depinde de constituția civilă, care este sursa pedepselor, în timp ce, în starea de natură, acțiunile sale ar fi fost nedrepte conform sursei din care au izvorât. În privința acestei distincții dintre dreptate și nedreptate, trebuie amintite următoarele: când nedreptatea este considerată o vină, nedreaptă va fi acțiunea, nu omul; iar atunci când un act de dreptate este considerat nevinovăție, acțiunea va fi considerată dreaptă, dar nu, în mod necesar, și omul. Asemănător, atunci când dreptatea și nedreptatea sunt considerate dispoziții obișnuite ale minții, omul poate fi drept sau nedrept, ceea ce nu se întâmplă în cazul tuturor acțiunilor sale.

5. În ceea ce privește dreptatea acțiunilor, aceasta este în mod obișnuit împărțită în două genuri numite dreptate „comutativă" și, respectiv, dreptate „distributivă". Despre prima se spune că ea constă într-o proporție aritmetică, iar despre a doua că ar consta într-o proporție geometrică. Dreptatea comutativă se referă la schimburi, cum ar fi cumpărarea, vânzarea, trocul, iar cea distributivă la a da fiecăruia după meritul său[1]. Această distincție nu este însă bine făcută, deoarece prejudiciul, fiind o nedreptate în privința unei acțiuni, nu constă în inegalitatea valorii lucrurilor schimbate sau distribuite, ci în inegalitatea oamenilor (potrivnică naturii și rațiunii), care se consideră unii mai presus de alții, inegalitate despre care voi vorbi însă ulterior[2]. În ceea ce privește dreptatea comutativă, prezentă în cazul vânzărilor și cumpărărilor,

[1] Vezi această idee în Aristotel, *Etica nicomahică*, V, 6-7.

[2] Hobbes va discuta acest subiect în capitolul al XVII-lea, secțiunea 1.

deși este posibil ca obiectul cumpărat să nu merite prețul care a fost dat pentru el, atâta vreme cât atât vânzătorul cât și cumpărătorul apreciază valoarea obiectului și sunt amândoi mulțumiți, nu poate exista vreun prejudiciu comis în defavoarea vreuneia din părți, de vreme ce nici unul nu și-a pus încrederea în celălalt și nu a făcut vreun pact cu el[1]. În ceea ce privește dreptatea distributivă, constând în oferirea propriilor servicii și bunuri, se pot afirma următoarele: deoarece despre un lucru se poate spune că este al nostru atunci când putem dispune de el după plac, atunci acest fel de dreptate nu poate constitui un prejudiciu pentru nimeni, chiar dacă generozitatea noastră se răsfrânge asupra unei persoane mai degrabă decât asupra alteia, cu excepția cazurilor în care suntem constrânși ca urmare a unui pact, iar nedreptatea constă, în acest caz, în faptul că s-a încălcat un pact, și nu în inegalitatea distribuției.

6. Se întâmplă adesea ca cineva să beneficieze sau să contribuie la puterea altuia fără să încheie cu acesta vreun pact, bazându-se doar pe încrederea că va obține, în schimb, bunăvoința și favorurile celuilalt, prin care și-ar procura un avantaj, sau un ajutor mai mare ori, cel puțin, egal, pentru sine însuși, deoarece, ca urmare a necesității naturale, orice om urmărește prin fiecare acțiune voluntară ceva bun pentru sine. În acest caz, există o lege a naturii potrivit căreia *nici un om nu trebuie să accepte ca cel care a crezut în mod sincer în generozitatea sau în afecțiunea sinceră a aceluia față de el să ajungă, ca urmare*

[1] Aici Hobbes pare să critice teoriile „prețului just" din gândirea economică a scolasticilor, care credeau că există un preț corect al fiecărui lucru, care poate fi diferit de acela la care ajung să se înțeleagă vânzătorul și cumpărătorul. Vezi John W. Baldwin, *The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Philadelphia, 1959).

a acestei încrederi, într-o stare mai proastă, pentru că, dacă s-ar întâmpla astfel, oamenii nu ar îndrăzni nici să se apere unul pe celălalt, nici să ajungă la mila altuia, indiferent de situație, ci, mai degrabă, s-ar resemna într-o stare supremă de ostilitate, stare în care oamenii, din cauza neîncrederii generale, nu numai că ar fi conduși spre război dar, în plus, ar evita să se apropie unul de celălalt pentru a-și face o propunere de pace. Acest lucru este însă adevărat (după cum am spus) doar pentru aceia care fac altuia un bine din încredere, și nu pentru triumful sau pentru ostentația lor, deoarece, atunci când o fac din încredere, răsplata stă în scopul căutat, și anume în binele pe care l-au făcut, în timp ce atunci când o fac din ostentație, ei merită ce primesc.

7. Având în vedere însă că, în acest caz, nu este încălcat nici un pact, nerespectarea acestei legi a naturii nu constituie un prejudiciu, ea purtând un nume diferit, și anume cel de **nerecunoștință**.

8. O altă lege a naturii este și cea potrivit căreia *fiecare* om *trebuie să se străduiască să îi ajute și să se înțeleagă cu ceilalți, în măsura în care nu își pune în pericol propria persoană și nu își pierde posesia bunurilor necesare pentru a se întreține și apăra pe sine*. Cum cauzele războiului și ale pustiirii provin din pasiunile în virtutea cărora noi ne străduim să ne îngrijim de noi înșine și să îi lăsăm pe alții, pe cât putem, în urma noastră, rezultă că acea pasiune prin care noi ne străduim să ne îngrijim unul de altul trebuie să conducă spre pace. Iar această pasiune este acea caritate pe care am definit-o în capitolul IX, secțiunea 17.

9. În acest precept al naturii este inclus și subînțeles și următorul: *că un om ar trebui să îl scuze și să îl ierte pe cel care i-a făcut rău, cu condiția ca acesta să se căiască și să ofere garanții pentru viitor*. Căci **iertarea** este acordarea păcii celui care (după ce a provocat războiul) o cere.

Prin urmare, atunci când un om face pace cu cineva care nu se căiește și nu oferă asigurări că nu va continua să se poarte așa în viitor, din partea primului nu este vorba de caritate, ci de frică. Căci cel care nu se căiește și refuză să ofere asigurări pentru viitor va rămâne cu sentimentele unui dușman și se poate presupune că, de fapt, el nu va căuta pacea, ci doar propriul avantaj. Prin urmare, nici această lege a naturii și nici caritatea nu impun iertarea sa, ci doar prudența uneori. Altfel, luând în considerare că oamenii nu se pot abține de la a se provoca unii pe alții, a nu ierta atunci când cineva se căiește și oferă asigurări înseamnă a nu face niciodată pace, iar acest lucru este contrar definiției generale a legii naturii.

10. Având în vedere faptul că legea naturii poruncește iertarea atunci când o persoană se căiește și oferă asigurări pentru viitor, rezultă că aceeași lege ordonă că *în nici un act de răzbunare nu trebuie să se ia în considerare numai răul făcut anterior, ci și avantajele care vor urma*, ceea ce revine la a spune că, atunci când pedeapsa sa e luată ca exemplu, orice act de răzbunare trebuie să vizeze fie îndreptarea persoanei care a făcut răul, fie îndrumarea altora. Acest lucru este suficient de clar, de vreme ce, atunci când viitorul este sigur, legea naturii poruncește iertarea. El este de asemenea evident și prin faptul că, atunci când delictul ține de trecut, răzbunarea este o glorie și un triumf prezent, nedirecționată spre vreun scop anume, pentru că scopul presupune existența unui bine viitor, și, prin urmare, tot ceea ce nu este orientat către un anumit scop este neprofitabil. Triumful datorat răzbunării nu este decât glorie deșartă, și tot ceea ce e deșert este împotriva rațiunii[1]. A face rău celorlalți fără vreo rațiune este contrar a ceea ce se presupune că e în beneficiul fiecăruia, adică pacea; iar ceea ce este contrar păcii e contrar legii naturii.

[1] Vezi teoria despre răzbunare a lui Seneca, din *De ira* (I, 12,5).

11. Deoarece toate semnele prin care noi ne arătăm ura și disprețul pe care îl avem unii față de alții provoacă în cele mai multe cazuri cearta și lupta (în măsura în care viața însăși, în condițiile în care trebuie să îndurăm disprețul, nu presupune prea multă bucurie sau pace), rezultă cu necesitate că *nici un om nu trebuie să facă reproșuri altuia, să îl jignească, să îl ia în batjocură sau, cu alte cuvinte, să își declare ura, disprețul sau lipsa sa de respect.* Această lege este însă rar aplicată. Căci ce este mai obișnuit decât reproșurile pe care cei bogați le fac celor sărmani? Sau ale celor care stau în locul rezervat magistraților față de cei care sunt la bara acuzaților? Deși a-i jigni într-o asemenea manieră nu face parte din pedeapsa primită pentru infracțiunile lor și nici nu este conținut în datoriile presupuse de poziția lor, obișnuința totuși a triumfat, astfel încât ceea ce este acceptat în comportamentul stăpânului față de supusul de care are grijă a fost considerat ca acceptat și în comportamentul celor mai puternici față de cei mai slabi, chiar dacă aceștia nu contribuie cu nimic la întreținerea lor.

12. Există de asemenea o lege a naturii potrivit căreia *oamenii trebuie să facă comerț în mod nediscriminatoriu unii cu alții,* căci cel care permite cuiva un lucru pe care îl interzice altuia își declară prin aceasta ura față de el, iar această ură înseamnă război. Acesta a fost motivul care a justificat declanșarea marelui război dintre atenieni și peloponesieni. Dacă atenienii le-ar fi permis vecinilor lor din Megara să facă comerț în porturile și piețele lor, acest război nu ar mai fi început[1].

[1] Tucidide, *Războiul peloponesiac*, I, 144. Megara era o cetate din Attica, de unde proveneau matematicianul Euclid și poetul Theogonis. În timpul războiului din Peloponez cetatea a fost un aliat al Spartei; acum este o suburbie a Atenei.

13. O lege a naturii este și aceea potrivit căreia *mesagerii păcii, cum sunt aceia care sunt implicați în obținerea și menținerea prieteniei între oameni, trebuie să poată circula în siguranță*, căci având în vedere că ocrotirea păcii reprezintă scopul legii generale a naturii, rezultă că mijloacele pentru obținerea ei, așa cum este cazul acestor oameni, trebuie considerate ca subsumate aceleiași legi.

CAPITOLUL XVII
Alte legi ale naturii

1. Întrebarea referitoare la cine este cel mai bun om poate primi răspuns doar în contextul stării de asociere politică, deși ea a fost înțeleasă greșit ca fiind o întrebare privind starea de natură, nu numai de către oamenii ignoranți, care credeau că sângele unui om este, de la natură, mai valoros decât al altuia, ci și de acela ale cărui opinii se bucură astăzi, în această țară, de o autoritate mai mare decât scrierile oricărei alte persoane, și anume Aristotel. El a considerat oamenii atât de diferiți în ceea ce privește capacitățile pe care le au de la natură, încât nu a ezitat să așeze la baza întregii sale teorii politice faptul că există anumiți oameni care sunt, de la natură, făcuți să conducă, iar alții care, tot de la natură, trebuie să se supună[1]. Însă această întemeiere nu numai că a slăbit întregul cadru al teoriei sale politice, ci a și oferit oamenilor justificări și pretenții pentru a-și tulbura și stânjeni unii altora pacea. Căci, chiar dacă ar exista o astfel de diferență de natură care ar face ca stăpânii și servitorii să nu fie diferiți prin consimțământul oamenilor, ci prin virtuțile pe care le au, oamenii nu se vor pune niciodată de acord asupra

[1] Vezi Aristotel, *Politica* (1252a 30).

aceluia ale cărui virtuți mai înalte îl situează deasupra tuturor și nici asupra aceluia care este atât de nevolnic încât nu se poate îngriji de sine, în condițiile în care fiecare crede despre sine, desigur, că poate să îl guverneze pe altul cel puțin în aceeași măsură în care altul poate să îl guverneze pe el[1]. Iar atunci când se isca vreo dispută între spiritele rafinate și cele grosiere (așa cum se întâmpla adeseori în vremurile de rebeliune și de război civil), în cele mai multe cazuri cele din urmă repurtau victoria, și atâta timp cât oamenii își acordă lor înșiși mai multă prețuire decât altora, nu poate fi imaginată vreo cale prin care ei ar trăi în pace. În consecință, de dragul păcii, trebuie să presupunem că natura a stabilit următoarea lege: *fiecare om să îl recunoască pe celălalt drept egalul său.* Încălcarea acestei legi este ceea ce numim **trufie.**

2. Însă după cum este necesar ca cei care urmăresc pacea să renunțe la dreptul la orice, tot astfel este necesar ca ei să își păstreze unele drepturi, cum ar fi în legătură cu propriul corp (de exemplu) dreptul la apărare, pe care nu îl poate transfera, dreptul la folosința focului, apei, aerului și al unui loc unde să trăiască, și asupra tuturor celorlalte lucruri care sunt necesare vieții. Căci legea naturii nu poruncește decât cedarea acelor drepturi la care, dacă nu s-ar renunța, pacea nu ar putea fi instaurată. Și întrucât la instaurarea stării de pace oamenii își păstrează numeroase drepturi, atunci natura și rațiunea dictează *ca nici un om să nu ceară să-și păstreze vreun drept, în privința căruia nu ar accepta să-l păstreze și toți ceilalți,* căci cel ce nu va face astfel nu va ține seama de egalitatea dintre oameni amintită în secțiunea precedentă. Nu există nici o recunoaștere a egalității prețuirii de care se bucură oa-

[1] O referință critică la un alt pasaj (1279a10) din *Politica* lui Aristotel.

menii dacă nu este întărită de o încuviințare a egalității avantajelor și respectului datorat fiecăruia. Această recunoaștere a *aequalia aequalibus*[1] este același lucru cu *proportionalia proportionalibus*[2] deoarece, atunci când cineva permite fiecărui om același lucru, permisiunea este făcută în proporție cu numărul oamenilor cărora le este făcută. Aceasta este ceea ce oamenii înțeleg prin dreptate distributivă, și este denumită adecvat prin termenul de **echitate**. Încălcarea acestei legi este ceea ce grecii numeau Πλεονεξία[3], termen care este în mod obișnuit tradus prin „lăcomie", însă pare mai bine exprimat prin termenul de **părtinire**.

3. În condițiile în care nu este încheiat nici un pact, există o lege a naturii potrivit căreia *acele lucruri care nu pot fi împărțite vor fi folosite în comun; când cantitatea nu o permite, atunci ele vor fi date în proporție cu numărul persoanelor care au dreptul de a le folosi, iar atunci când cantitatea o permite, folosirea va fi fără opreliști.* În primul caz, presupunând că lucrurile care trebuie să fie folosite în comun sunt insuficiente pentru cei care vor să le folosească fără opreliști, iar unii le vor folosi mai mult decât alții, atunci egalitatea despre care se vorbește în a doua secțiune nu va fi instaurată. Se înțelege că, în condițiile în care nu există un alt pact anterior, la fel ca în cazul tuturor celorlalte legi ale naturii, există și posibilitatea ca cineva să fi renunțat la dreptul său asupra bunurilor folosite în comun, și astfel cazul este diferit.

4. În cazul lucrurilor care nu pot fi nici împărțite, nici folosite în comun, regula naturală cere cu necesitate fie

[1] „Lucruri egale celor egali" (în lb. latină, în original).

[2] „Fiecăruia după măsură" (în lb. latină, în original).

[3] *Pleonexia* înseamnă în greacă „avariție", „lăcomie", și este folosit în *Republica* (395c) ca o explicație a actelor nedrepte ale lui Trasymachus. Termenul apare și în Col. 3:1-11 și Luc. 12:13-21.

ca acele lucruri să fie trase la sorți, fie ca ele să fie folosite pe rând; un alt mijloc de distribuire egală neputând fi imaginat. În ceea ce privește folosirea lucrurilor pe rând, cel care este primul care le folosește se bucură de un avantaj. Pentru a readuce avantajul la egalitate nu se poate proceda decât prin tragere la sorți. În consecință, în cazul lucrurilor indivizibile și netransmisibile, legea naturii este aceasta: *folosirea bunurilor se va face fie pe rând, fie se va recurge la tragerea la sorți*, deoarece nu există alt mod de a păstra egalitatea între oameni, iar egalitatea este înscrisă în legea naturii.

5. Există două feluri de sorți. Unul dintre ele este cel arbitrar, făcut de oameni și cunoscut sub numele de „tragere la sorți", „joc de șansă", „joc de hazard" și alte nume asemănătoare. Celălalt fel este natural, cum este, spre exemplu, primogenitura, care este soarta sau șansa de a fi primul născut și pe care grecii o înțelegeau ca pe o moștenire, denumind-o prin termenul de *cleronomia*, care însemna „hotărât prin sorți", *Prima occupatio*[1], adică acțiunea celui care ocupă sau găsește primul un lucru de care nu s-a mai folosit nimeni înainte este și aceasta, în mare parte, doar rezultatul șansei.

6. Chiar dacă oamenii sunt de acord cu aceste legi ale naturii și se străduiesc să țină seama de ele, totuși, luând în considerare pasiunile pe care le au și care fac greu de înțeles prin ce acțiuni și în ce circumstanțe aceste legi vor fi încălcate, rezultă, cu necesitate, numeroase controverse referitoare la interpretarea acestora, care vor duce, cu necesitate, la suspendarea păcii, iar starea de ostilitate se va reinstaura. Pentru evitarea acestor dispute, este necesar ca între cele două părți să existe un arbitru comun sau un

[1] „Prima ocupare" (în lb. latină, în original), cu referire în special la un teren care este atribuit primului venit.

judecător, a cărui sentință să fie respectată de ambele părți. Prin urmare, există o lege a naturii care spune că, *în orice dispută, persoanele aflate în conflict trebuie să se pună de acord asupra unui judecător în care ambele au încredere și să convină reciproc să respecte sentința pe care acesta o va da*. Căci acolo unde omul este propriul său judecător, nu există în realitate nici un judecător, iar acolo unde un om își croiește propriul drept, este ca și cum nu ar exista nici un drept, iar unde nu există nici un judecător, nu va exista nici un sfârșit al disputei, iar dreptul de a te purta ostil cu ceilalți va rămâne în vigoare.

7. Prin urmare, un **arbitru** sau un judecător este acea persoană în care toate părțile aflate într-o dispută au încredere că o va rezolva, pe baza propriei sale judecăți. Din acestea rezultă următoarele. În primul rând, judecătorul nu trebuie să fie implicat în disputa pe care urmărește să o stingă deoarece, în acest caz, el ar fi parte la aceasta și va trebui din această cauză să fie judecat, la rândul său, de un altul. În al doilea rând, el nu trebuie să facă nici un pact cu vreuna dintre părți, astfel încât să se pronunțe în favoarea unuia, mai degrabă decât în favoarea altuia. Totodată, el nu va face vreun pact în privința faptului că sentința va fi justă, căci astfel ar transforma părțile aflate în dispută în judecători ai sentinței, și astfel controversa ar rămâne nerezolvată. El va încălca această lege dacă, cu toată încrederea care i-a fost acordată și cu toată imparțialitatea pe care, în acord cu legea naturii, el trebuie să o arate celor două părți aflate în dispută, din simpatie sau ură pentru una dintre părți, va da o altă sentință decât cea pe care o crede corectă. În al treilea rând, nici un om nu trebuie să judece disputele altora decât în cazul în care ei sunt de acord și consimt la aceasta.

8. Există, de asemenea, o lege a naturii potrivit căreia *nici un om nu trebuie să intervină cu sfaturile sale sau*

să încerce să și le impună asupra cuiva care nu dorește să le audă, pentru că, atât timp cât un om nu primește sfaturi în ceea ce privește ce e bun și ce e rău pentru el decât de la sine și nu de la sfătuitori, și atât timp cât a da sfaturi este o acțiune voluntară, ce tinde și la binele celui care sfătuiește, există, de cele mai multe ori, motive temeinice de a-l suspecta pe cel care dă sfaturi. Și chiar dacă aceste motive nu ar exista, a da sfaturi atunci când cel care trebuie să le primească nu le dorește este o ofensă inutilă adusă acestuia; în plus, datorită faptului că toate ofensele duc la încălcarea păcii, este împotriva legii naturii să impui cuiva un sfat.

9. Un om care va vedea aceste legi ale naturii stabilite și deduse în asemenea detaliu și acordându-li-se o așa mare importanță ar putea crede că acestea sunt foarte dificile și presupun o mare subtilitate pentru a fi înțelese și urmate într-o ocazie neașteptată, când, de obicei, oamenii au prea puțin timp la dispoziție pentru a reflecta. Acest lucru este adevărat dacă considerăm omul ca fiind afectat de majoritatea pasiunilor sale, cum ar fi furia, ambiția, lăcomia și gloria deșartă, pasiuni care încearcă să submineze egalitatea naturală. Dincolo de acestea însă există o regulă simplă care poate fi urmată într-o situație de urgență și care ne permite să stabilim dacă acțiunea pe care suntem pe cale să o comitem este sau nu împotriva legii naturii, și anume ca *fiecare om să se pună în locul celui cu care are ceva de împărțit și să îl pună pe celălalt în locul său*[1], asta însemnând nu mai puțin decât a inversa talgerele balanței, pentru că pasiunile fiecărui om atârnă mai

[1] Harrington, în *The Commonwealth of Oceana* (1656), va reveni la această idee în contextul reformei ordinii politice, propunând, după exemplul a două „fete proaste" care reușesc, totuși, să împartă cu dreptate o prăjitură, când una taie iar alta alege, ca deciziile într-o republică să fie propuse de un grup și adoptate de altul.

greu decât cele ale aproapelui său. Această regulă este bine cunoscută și exprimată prin această veche zicală; *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*[1].

10. Toate aceste legi ale naturii, care, în sumă, ne interzic să fim judecători în propriile noastre cazuri și să luăm din întreg propria noastră parte, ne poruncesc să trăim în înțelegere unii cu alții. În cazul în care ele sunt respectate de unii, dar nu de alții, acest lucru va face din cei care o respectă o pradă pentru cei care le neglijează, lăsându-i pe cei buni, deopotrivă fără apărare și cu obligația de a-i ajuta pe acei oameni, ceea ce este împotriva scopului respectivelor legi, create doar pentru protecția și apărarea celor care le respectă. În consecință, rațiunea și legea naturii, situate deasupra tuturor acestor legi particulare, vor dicta această lege generală potrivit căreia *aceste legi particulare trebuie respectate atât timp cât ele nu creează nici o dificultate, despre care socotim că poate interveni prin neglijarea lor de către aceia față de care noi le respectăm* și, prin urmare, ele nu trebuie să presupună decât dorința și intenția noastră constantă de a le duce la îndeplinire și de a fi gata să le respectăm, cu excepția cazului în care există motive pentru a face contrariul datorate refuzului celorlalți de a le respecta față de noi. Prin urmare, până ce oamenii nu vor fi în siguranță dacă o respectă, forța legii naturii nu va sta *in foro externo*[2], ci *in foro interno*[3], situație în care, având în vedere că supunerea nu asigură siguranța, voința și străduința constantă de a o aplica vor fi considerate drept îndeplinire a sa.

11. Obiceiurile și prescripțiile nu figurează printre legile naturii, deoarece orice acțiune potrivnică rațiunii,

[1] „Ce ție nu vrei să ți se facă, nu face altuia" (în lb. latină, în original). Această zicală îi este atribuită împăratului roman Alexandrus Severus.

[2] În forul extern (în lb. latină, în original).

[3] În forul intern (în lb. latină, în original).

indiferent de câte ori este repetată sau oricâte precedente ar avea, este, cu toate acestea, tot împotriva rațiunii și, prin urmare, nu va fi o lege a naturii, ci opusul acesteia. Acordurile și pactele pot modifica acele cazuri în care se aplică legea naturii, prin schimbarea circumstanțelor, astfel încât ceea ce era înainte conform rațiunii poate fi ulterior împotriva ei; cu toate acestea rațiunea va fi întotdeauna legea. Căci, deși fiecare om este obligat să îl vadă pe celălalt ca egalul său, dacă acela va renunța din anumite motive la acest statut și se va considera în viitor inferior, atunci, dacă, din acel moment, și primul îl va considera ca inferior, el nu încalcă prin acest lucru legea naturii ce prevede egalitatea între oameni. Sintetizând: *prin consimțământ, un om poate să își îngrădească libertatea pe care i-a lăsat-o legea naturală, însă obiceiurile nu pot face asta*; însă nici consimțământul și nici obiceiurile nu pot anula vreuna din aceste legi sau oricare altă lege a naturii.

12. În măsura în care o lege (pentru a ne exprima adecvat) este o poruncă, aceste dictate, deși provin din natura umană, nu sunt porunci deoarece, acelea care sunt numite așa, nu sunt numite astfel în virtutea faptului că provin din natura umană, ci datorită faptului că provin de la creatorul naturii, Dumnezeu cel Atotputernic.

13. Având în vedere că legile naturii privesc conștiința, ele vor fi încălcate nu numai de acela care face o acțiune potrivnică lor, ci și de acela care face o acțiune în acord cu ele, însă gândește contrariul, deoarece chiar dacă acțiunea sa s-a întâmplat să fie în acord cu ele, prin judecata sa el a nesocotit legea.

14. Ca urmare a pasiunilor sale naturale, fiecare om va numi „bun" ceea ce îi produce plăcere, în prezent sau în viitor, atât cât poate să prevadă și în același mod va numi „rău" tot ceea ce îi displace. Prin urmare, chiar și acela care prevede întregul drum pe care îl are de parcurs pentru

supraviețuirea sa (aceasta fiind, potrivit naturii noastre, scopul final spre care ne îndreptăm) trebuie să îl numească „bun" iar ceea ce este contrar „rău". În aceasta constau binele și răul, așa cum sunt văzute de toți oamenii pe baza rațiunii, nu de fiecare om în parte pe baza pasiunii. În consecință, îndeplinirea tuturor acestor legi este considerată bună pe baza rațiunii, iar încălcarea lor este rea. Și tot astfel, dispoziția sau înclinația de a le îndeplini este bună, iar neglijarea rea. De aici vine distincția între *malum poenae*[1] și *malum culpae*[2] deoarece *malum poenae* reprezintă orice durere sau chin al minții, iar *malum culpae* este acțiunea contrară rațiunii și legii naturii. Deprinderea de a acționa în acord cu legile naturii, care tind spre conservarea noastră, este ceea ce numim **virtute**, iar obișnuința de a face contrariul este numită **viciu**. De exemplu, dreptatea este deprinderea de a respecta pactele încheiate, iar nedreptatea este viciul său contrar; echitatea, acea deprindere prin care permitem egalitatea naturală, iar aroganța, viciul contrar acesteia; recunoștința este deprinderea prin care răsplătim serviciile și încrederea oferite de alții, în timp ce nerecunoștința este contrariul său; moderația, obișnuința prin care ne ferim de lucrurile care ne-ar putea dăuna, iar necumpătarea, viciul contrar. Prudența este deprinderea care poate fi asociată virtuții în genere. Cât despre opinia deseori împărtășită conform căreia virtutea constă în calea de mijloc iar viciul în extreme[3], nu văd nici o justificare pentru ea și nici nu văd unde poate fi găsită această

[1] Răul făcut de pedeapsă (în lb. latină, în original).

[2] Răul vinovăției (în lb. latină, în original). Distincția dintre cele două forme de rău, penal și moral, e formulată de Tertullian și preluată de Toma. Hobbes probabil preia aici distincția așa cum este discutată de Suarez, în *Disputationes Metaphysicae*, 11, 2, 5.

[3] Hobbes se referă la teoria despre virtute expusă de Aristotel în *Etica nicomahică*.

cale de mijloc. Curajul poate fi o virtute chiar și acolo unde îndrăzneala este extremă, dacă motivul acțiunii este unul bun, iar frica excesivă poate să nu fie un viciu atunci când pericolul este extrem. A-i da unui om mai mult decât merită nu este nedrept, deși ar putea fi dacă i-am da mai puțin; în cazul darurilor, nu valoarea face dovada generozității celui care oferă, ci motivul pentru a face asta[1]. Așa se întâmplă în cazul tuturor celorlalte virtuți și vicii. Știu că această doctrină a căii de mijloc îi aparține lui Aristotel, însă opiniile sale despre virtute și viciu sunt opiniile general împărtășite în acea vreme, fiind și acum acceptate de majoritatea oamenilor fără învățătură; prin urmare, este foarte probabil ca ele să nu fie exacte.

15. Suma virtuților constă în faptul de a fi sociabil cu cei care, la rândul lor, sunt sociabili, și a produce teamă celorlalți. Aceasta este suma legii naturii, deoarece a fi sociabil înseamnă a împlini legea naturii pe calea păcii și bunei vecinătăți între oameni, iar a produce teamă reprezintă legea naturii în război, unde înfricoșarea celorlalți este un mod de protecție pe care fiecare îl derivă pe baza puterii sale. Așa cum a fi sociabil se manifestă prin acțiuni de echitate și dreptate, a produce teamă se manifestă în acțiuni inspirate de onoare. Iar echitatea, dreptatea și onoarea conțin toate virtuțile, oricare ar fi acestea.

Capitolul XVIII

O confirmare a celor de mai sus pornind de la Cuvântul lui Dumnezeu

1. Legile menționate în capitolele anterioare se numesc legi ale naturii, deoarece sunt dictate ale rațiunii naturale;

[1] Aceasta este o poziție pe care Hobbes probabil o preia de la stoici, mai precis de la Seneca (vezi, spre exemplu, *De beneficiis*, I, 6, 2).

ele sunt de asemenea și legi morale deoarece privesc moravurile oamenilor și comportamentul unora față de ceilalți; legile naturii sunt totodată și legi divine în ceea ce privește autorul lor, Dumnezeu cel Atotputernic; prin urmare, ele vor trebui să fie în acord cu, sau măcar să nu contrazică, cuvântul lui Dumnezeu revelat în Sfânta Scriptură. În consecință, în acest capitol voi indica acele locuri din Scriptură care par să fie în cea mai mare măsură de acord cu respectivele legi.

2. În primul rând, cuvântul lui Dumnezeu pare să plaseze legea divină în rațiune, în toate acele texte care o atribuie inimii și intelectului. Spre exemplu: Psalmul 40:8: *Legea Ta este în inima mea*; Evr. 8:10: *După acele zile, a spus Dumnezeu, Voi așeza legile Mele în mintea lor*; la fel și în Evr. 10:16. Psalmul 37:31, vorbind de omul drept spune: *Legea lui Dumnezeu este în inima sa.* În Psalmul 19:7-8: *Legea Domnului este desăvârșită și convertește sufletul. Ea dă înțelepciune celui neștiutor și lumină ochilor*, iar în Ier. 31:33: *Voi pune Legea Mea înlăuntrul lor, o voi scrie în inima lor.* În Ioan 1, dătătorul de legi, Dumnezeu cel Atotputernic, este numit prin numele de Λόγος iar acesta este, la rândul său, numit în versetul 4: *Lumina oamenilor*, iar în versetul 9: *Lumina ce luminează fiecare om care vine pe lume.* Toate aceste texte sunt descrieri ale rațiunii naturale.

3. Că această lege divină, ca lege morală, constă în acele precepte ce conduc la pace, pare să fie un lucru confirmat de pasaje din Scriptură ca acestea: Rom. 3:17, dreptatea ca îndeplinire a legii este numită *calea către pace*; în Psalmul 85:10, *Dreptatea și pacea se sărută una pe cealaltă*; Mat. 5:9, *Fericiți cei care aduc pacea*; Evr. 7:2, Melhedisec, regele Salemului este văzut ca *rege al dreptății* și *rege al păcii.* Iar în versetul 21, despre Cristos Mântuitorul nostru se spune că e preot *pentru vecie, după rânduiala*

lui Melhedisec. Din aceasta se poate înțelege că învățătura Mântuitorului nostru Cristos o încorporează și pe aceea a împlinirii legii păcii.

4. La faptul că legea naturii este neschimbătoare, se face aluzie atât prin aceea că preoția lui Melhedisec este veșnică, cât și prin vorbele Mântuitorului în Mat. 5:18, *Cerul și pământul vor trece, dar nici o iotă sau o frântură de literă din Lege nu va trece, până nu se vor îndeplini toate.*

5. Faptul că oamenii trebuie să își îndeplinească pactele este arătat în Psalmul 15, unde la întrebarea pusă în versetul 1: *Doamne, cine va locui în tabernacolul tău?* se va răspunde în versetul 4: *Acela care face un jurământ în paguba lui și nu își ia cuvântul înapoi.* Iar despre faptul că oamenii trebuie să fie recunoscători chiar și atunci când un pact nu este încheiat, în Deut. 25:4, *Să nu legi gura boului când treieră grâul*, pasaj pe care Sf. Pavel în 1 Cor. l-a interpretat ca fiind despre oameni, nu despre boi.

6. Că oamenii trebuie să se mulțumească cu egalitatea dintre ei este atât fundamentul legii naturale, cât și cea de-a doua poruncă a legii divine, așa cum apare în Mat. 22:39-40, *Să îți iubești aproapele ca pe tine însuți. De aceste două legi depind întreaga Lege și profeții.* Acest lucru trebuie înțeles nu ca însemnând că un om trebuie să se îngrijească de câștigurile aproapelui său la fel ca de ale sale, sau că el trebuie să își împartă bunurile cu ceilalți, ci că trebuie să își considere aproapele demn de a se bucura de aceleași drepturi și privilegii de care se bucură el și să îi atribuie celuilalt aceleași calități pe care și le atribuie sieși, ceea ce nu înseamnă decât să fie umil, supus și mulțumit să fie egal cu ceilalți.

7. Iar despre faptul că împărțirea drepturilor între egali trebuie făcută în acord cu proporția numerică, adică a da *aqualia aqualibus* și *proportionalia proportionalibus*, avem în Num. 26, 53, 54, porunca lui Dumnezeu către Moise:

Țara să se împartă între ei, după numărul numelor; celor care sunt mai mulți să le dai mai mult, iar celor care sunt mai puțini să le dai mai puțin; fiecăruia să dai după numărul său. Despre faptul că decizia pe bază de tragere la sorți e un mijloc de instituire a păcii, Pild. 18:18 spune: *Sorții pun capăt vrajbei și hotărăsc între cei puternici.*

8. Despre faptul că viața în armonie cu ceilalți și iertarea lor, despre care s-a spus anterior că aparțineau legii naturii, aparțin și legii divine, nu încape nici o îndoială. Ele sunt esența milosteniei, care este scopul întregii legi. Și este învățătura Mântuitorului nostru Cristos aceea că nu trebuie să ne blamăm și să ne criticăm unii pe alții, așa cum apare în Mat. 7:1, *Nu judecați, ca să nu fiți judecați*; (versetul 3): *De ce vezi tu paiul care este în ochiul fratelui tău și nu vezi bârna din ochiul tău?* De asemenea, legea care ne interzice să le impunem altora părerile noastre într-o măsură mai mare decât ei ar accepta-o este o lege divină. Căci, după ce milostenia noastră și dorința de a-l schimba pe celălalt sunt respinse, a merge mai departe înseamnă a-l blama și a-l condamna, lucru interzis în textul citat anterior și, de asemenea, în Rom. 14:12-13, *Fiecare dintre noi va da socoteală despre sine însuși lui Dumnezeu. Să nu ne mai judecăm deci unii pe alții ci, mai bine, judecați să nu puneți înaintea fratelui vostru o piatră de poticnire sau un prilej de a păcătui.*

9. Mai mult, regula oamenilor privind legea naturii: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* este confirmată în același fel prin Mat. 7-12, *Tot ce voiți să vă facă vouă oamenii, faceți-le și voi la fel: căci aceasta este Legea și Proorocii* și prin Rom. 2:1, *În ceea ce îl judeci pe altul, te condamni singur* etc.

10. De asemenea, este evident că, în Evanghelii, aceste legi privesc doar tribunalul conștiinței noastre și că

acțiunile contrare lor nu vor fi pedepsite de Dumnezeu cel Atotputernic decât în măsura în care provin din nepăsare sau din dispreț. În primul rând, despre faptul că aceste legi au fost făcute pentru conștiința oamenilor apare în Mat. 5:20, *Căci vă spun vouă că dacă dreptatea voastră nu va întrece pe cea a scribilor și fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor*. Însă fariseii erau, dintre evrei, cei a căror purtare era cea mai corectă. Prin urmare, ei trebuie să fi lăsat de dorit în ce privește sinceritatea conștiinței, altfel Mântuitorul nu ne-ar mai fi cerut să fim mai drepți decât ei. Din același motiv Mântuitorul a spus: *Vameșul, mai degrabă decât fariseul, s-a îndepărtat de templu îndreptățit*[1]. Iar Cristos a spus: *Jugul Lui este ușor și sarcina Lui ușoară*[2]. Decurge de aici faptul că Isus Cristos ne-a cerut să facem doar efortul cel mai mare de care suntem capabili. Iar în Rom. 14:23, *Cel ce se îndoiește, dacă mănâncă, este condamnat*. În nenumărate locuri, atât din Vechiul cât și din Noul Testament, Dumnezeu cel Atotputernic consideră voința ca pe faptă, atât în cazul acțiunilor bune cât și în al celor rele. Din toate acestea rezultă în mod evident că legea divină este adresată conștiinței. Pe de altă parte, nu este mai puțin evident că, indiferent cât de multe și cât de abominabile ar fi actele comise de cineva datorită slăbiciunii, atunci când acela le va condamna în propria sa conștiință, el va fi eliberat de pedepsele pe care, altfel, aceste acțiuni le-ar presupune. *Căci, atunci când un păcătos se căiește de toate păcatele sale, le voi îndepărta pe acestea din amintirea mea, a spus Domnul*[3].

11. În ceea ce privește răzbunarea, care, potrivit legii naturii, nu ar trebui să vizeze o desfătare prezentă, ci

[1] Luc. 18:14.

[2] Mat. 11:30.

[3] Hobbes se referă la Iez. 18:21-22 și 27.

un avantaj viitor, așa cum am arătat în capitolul XVI, secțiunea 10, apare o anumită dificultate, unii obiectând că această lege nu pare să fie conformă cu legea divină, prin faptul că [potrivit celei dintâi] nu ar mai avea sens continuarea pedepsei după Judecata de Apoi, fiindcă atunci nu mai există posibilitatea nici ca greșeala să fie răscumpărată și nici ca ea să fie dată ca exemplu[1]. Această obiecție are o oarecare greutate dacă astfel de pedepse ar fi stabilite după ce toate păcatele ar fi fost înfăptuite, însă, având în vedere că pedeapsa a fost instituită înaintea păcatului, ea servește interesului umanității, deoarece îi face pe oameni ca, din cauza terorii, să se poarte pașnic și virtuos; din acest motiv, răzbunarea păcatelor este orientată, și aici, doar spre viitor.

12. În cele din urmă, nu există nici o lege a rațiunii naturale care să se opună legii divine, deoarece Dumnezeu cel Atotputernic a dat rațiunea omului pentru a-i lumina calea. Și sper că nu este o impietate să cred că, la Judecata de Apoi, Dumnezeu cel Atotputernic ne va cere o socoteală strictă asupra preceptelor pe care, călători fiind pe acest pământ[2], ar fi trebuit să le urmăm, în pofida opoziției vizionarilor din zilele noastre[3] și a afronturilor pe care ei le aduc la adresa comportamentului rațional și moral.

---

[1] Critică a ideii după care Infernul este un loc al pedepsei eterne, comună atât în gândirea protestantă cât și în cea catolică. Hobbes aparține unui curent minoritar din epoca sa, „mortalismul", pentru care sufletul moare sau adoarme odată cu corpul și, care susține, prin urmare, că iadul nu există ca un loc unde este exilată substanța separată a sufletului. Vezi Norman T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton* (Harvard, 1972).

[2] Aluzie la expresia „străini și călători pe acest pământ"din Evr. 11:13.

[3] Hobbes se referă la puritani, care ajung, în această perioadă, să domine Parlamentul cel Lung, din cadrul căruia au cerut adoptarea

CAPITOLUL XIX

Despre necesitatea și despre definiția unui corp politic

1. În capitolul XII, secțiunea 16[1], s-a arătat că opiniile pe care le au oamenii despre recompensele și pedepsele ce urmează acțiunilor lor sunt cauzele care le alcătuiesc și le conduc voința spre acele acțiuni. Prin urmare, în starea în care toți oamenii sunt egali și fiecărui om îi este permis să fie propriul său judecător, frica pe care o resimt unii față de alții este egală, iar speranța fiecărui om constă în propria sa forță și iscusință; prin urmare, atunci când un om, mânat de pasiunile sale naturale, este îndemnat să încalce aceste legi ale naturii, anticiparea acțiunilor lui este singurul mod prin care ceilalți mai pot avea siguranța propriei lor apărări. Din această cauză, fiecare om (oricât de înclinat ar fi către pace) își va păstra, ca mijloc necesar pentru propria conservare, dreptul de a face orice va apărea drept bun în ochii săi. În consecință, atâta vreme cât între oameni nu va exista siguranța respectării legii naturii, oamenii vor fi într-o stare de război unul cu altul și nimic nu va fi nedrept pentru cel care își caută propria siguranță și propriul sau avantaj, iar această siguranță și acest avantaj constau în ajutorul reciproc pe care oamenii și-l oferă unul altuia, de unde rezultă și frica pe care o au unii față de alții.

2. Se spune adesea că *inter arma silent leges*[2]. Despre legile pe care oamenii le aplică unul altuia în timpul războiului nu sunt multe de spus, deoarece acțiunile fiecăruia sunt

---

unui regim strict în materie de religie și de guvernare astfel încât Anglia să devină un „Nou Ierusalim".

[1] În ediția Tönnies este o greșeală; este vorba de secțiunea 6 nu de 16.

[2] „Legile tac în vreme de război" (în lb. latină, în original), expresie care provine de la Cicero, *Oratio pro Milone* (IV, 11).

orientate către conservarea propriei vieți și către obținerea bunăstării. Cu toate acestea, legea naturii este urmată și în război, atunci când oamenii nu își satisfac cruzimea pasiunilor lor prezente, deoarece își dau seama că acest lucru nu le va aduce nici un avantaj. Acest lucru nu trădează o necesitate, ci o dispoziție a minții spre război, potrivnică legii naturii. În timpurile vechi citim că, deși jaful era un mod de a trăi[1], cei care îl foloseau, nu numai că cruțau viețile celor pe care îi prădau, dar le lăsau acele lucruri necesare menținerii vieții, cum ar fi boii și uneltele necesare aratului, deși le luau celelalte vite și lucruri. Cu toate că jaful era garantat de legea naturii, deoarece, în alte condiții siguranța, adică supraviețuirea, ar fi fost imposibil de obținut, actele de cruzime erau interzise, cu excepția cazurilor în care frica ar fi dictat contrariul, aceasta fiind singurul lucru ce poate justifica luarea vieții unui om. Însă, deoarece frica nu poate fi dovedită decât printr-o acțiune lipsită de onoare, ce trădează slăbiciunea conștiinței celui care o îndeplinește, rezultă de aici că toți cei care s-au dovedit curajoși sau mărinimoși s-au abținut de la acte de cruzime, astfel încât, cu toate că în război nu există nici o lege a cărei încălcare să constituie un prejudiciu, există totuși unele a căror încălcare reprezintă o lipsă de onoare. În consecință, sintetizând, singura lege care ne poate ghida acțiunile în război este onoarea, iar ceea ce numim dreptul războiului ține de prevedere.

3. Având în vedere că ajutorul reciproc este necesar pentru apărare, în măsura în care este pentru pace frica reciprocă, trebuie să luăm în considerare cât de mare trebuie să fie sprijinul necesar unei astfel de apărări și unei astfel de frici reciproce, pentru ca oamenii să nu se aventureze cu ușurință să îi atace pe alții. În primul rând, este evident

[1] Ideea că unele popoare au un mod de viață bazat pe jaf apare în *Politica* (1256b) lui Aristotel.

că sprijinul reciproc a doi sau a trei oameni nu asigură prea multă siguranță, deoarece superioritatea de cealaltă parte a unuia sau doi oameni este suficientă pentru a încuraja un atac din partea acestora. În consecință, înainte ca oamenii să își găsească un sprijin reciproc suficient, este necesar ca numărul lor să fie atât de mare, încât avantajul pe care dușmanul îl poate avea datorită câtorva oameni în plus să nu fie unul clar și evident.

4. Oricât de mare ar fi numărul acelora care s-ar aduna în vederea apărării, acest lucru nu va avea nici un efect dacă ei nu își dirijează acțiunea către un scop comun; iar această dirijare către unul și același scop este ceea ce a fost denumit în capitolul XII, secțiunea 7 „consimțământ". Acest consimțământ (sau înțelegere) între mai mulți oameni, făcut de teama unui invadator prezent ori datorită speranței unei viitoare cuceriri sau a unui jaf, va fi valabil atâta timp cât durează respectiva acțiune; însă, având în vedere diversitatea judecăților și a pasiunilor atâtor oameni care, prin natura lor, se luptă pentru onoare și pentru avantaje, este imposibil, în absența unei frici comune și reciproce care să îi stăpânească, atât ca respectivul consimțământ să le folosească pentru a se ajuta unii pe alții împotriva dușmanului, cât și ca pacea să domnească între ei.

5. La aceasta se poate însă obiecta că noi avem experiența unor vietăți care, deși lipsite de rațiune, trăiesc totuși în bună pace și armonie, spre avantajul lor comun, și sunt într-o asemenea măsură străine de trădare și război între ele, încât în ceea ce privește pacea, avantajele și apărarea nu poate fi imaginat nimic mai bun. Experiența pe care o avem privește acea micuță vietate pe care o numim albină și care a fost inclusă între acele *animalia politica*[1]. Prin urmare, de ce oamenii, dacă prevăd acest

[1] Animale politice (în lb. latină, în original). Hobbes se referă la teoria despre albine pe care o propune Aristotel în cartea I a *Politicii*.

avantaj al înțelegerii, nu îl pot menține și în absența unei constrângeri, asemenea albinelor? La această întrebare voi spune următoarele. În primul rând, printre alte vietăți nu se pune problema unei ierarhii în cadrul propriei specii, nici cea a unei lupte pentru onoare sau pentru recunoașterea reciprocă a înțelepciunii, așa cum se întâmplă între oameni; din aceasta răsar invidia și ura, iar de aici rebeliunea și războiul. În al doilea rând, în timp ce toate acele viețuitoare doresc fiecare pacea și hrana comună, oamenii își doresc fiecare pentru sine dominația, superioritatea și sănătatea lor proprie, care, fiind diferite la fiecare om, constituie prilej de dispută. În al treilea rând, acele creaturi nu posedă rațiune și nu au învățat îndeajuns să descopere, sau să își închipuie că au descoperit, vreo pricină de nemulțumire cu privire la regimul sub care trăiesc, fiind, prin urmare, întotdeauna mulțumite de acesta; printre oameni însă, vor exista întotdeauna unii care se vor considera mai înțelepți decât alții și care se vor strădui să schimbe ceea ce cred că este defectuos, și cum fiecare dintre ei se va strădui să schimbe acest lucru în felul său, se va ajunge la război. În al patrulea rând, lipsa limbajului face ca aceste creaturi să nu poată să se incite una pe cealaltă la formarea de facțiuni, ceea ce nu se întâmplă în cazul oamenilor. În al cincilea rând, aceste creaturi nu au vreo reprezentare despre ceea ce este bine și rău, ci doar despre ceea ce produce plăcere și durere și, din această cauză, ele nu se blamează nici unele pe altele, nici pe conducătorul lor, atâta vreme cât le este bine; oamenii însă judecă ceea ce este bine și rău și sunt cel mai puțin mulțumiți atunci când le este cel mai bine. În ultimul rând, acordul natural existent între aceste creaturi este opera lui Dumnezeu, prin intermediul naturii, însă acordul dintre oameni este artificial și se datorează pactelor. Prin urmare nu este de mirare că aceste creaturi lipsite de rațiune se pot guverna

mai bine în comun decât o fac oamenii printr-o instituire arbitrară.

6. Prin urmare, rezultă că acest consimțământ despre care am vorbit (și prin care eu înțeleg convergența voințelor mai multor oameni în vederea unei anumite acțiuni), în absența creării unei puteri comune, de a cărei frică oamenii vor fi constrânși să mențină între ei pacea și să își unească forțele împotriva unui dușman comun, nu oferă suficientă siguranță pentru pacea tuturor. Iar acest lucru poate fi făcut într-un singur fel imaginabil, adică printr-o uniune, așa cum a fost definită aceasta în capitolul XII, secțiunea 8, și anume presupunând implicarea sau includerea voințelor mai multor oameni în voința unuia singur, sau în voința majorității unui număr oarecare, adică în voința fie a unui singur om, fie a unui **consiliu**, acesta nefiind altceva decât o adunare de oameni care deliberează în privința a ceva ce este comun tuturor.

7. Formarea unei uniuni constă în faptul că fiecare om se obligă, față de unul și același om sau față de unul și același consiliu, să facă acele acțiuni pe care respectivul om sau consiliu i le cere să le facă și să nu facă acele acțiuni pe care acesta sau consiliul i le interzice sau îi ordonă să nu le îndeplinească. Apoi, dacă există un consiliu ale cărui ordine oamenii au convenit să le urmeze înseamnă că ei au convenit de asemenea ca fiecare om să considere porunca majorității celor care îl alcătuiesc drept porunca întregului consiliu. Chiar dacă voința unui om, nefiind în sine voluntară, ci doar începutul unei acțiuni voluntare, nu poate constitui subiectul unei deliberări sau al unui pact, totuși, atunci când un om face un pact prin care își supune voința poruncii altuia, el se obligă să renunțe la forță și la mijloacele de care dispune în favoarea celui cu care a încheiat pactul de supunere. Datorită acestui lucru, cel care e în măsură să poruncească poate să fie capabil, prin

utilizarea tuturor mijloacelor și puterilor celor supuși, pe baza terorii, să strângă voințele tuturor într-o unitate și o înțelegere reciprocă.

8. Această uniune astfel instituită este ceea ce oamenii numesc azi **corp politic** sau „societate civilă"; iar grecii o numeau πόλις, adică „cetate", definită ca o mulțime de oameni uniți într-o singură persoană printr-o putere comună, pentru pacea, apărarea și avantajul tuturor.

9. Așa cum această uniune, într-o cetate sau un corp politic, este învestită cu o putere comună asupra tuturor persoanelor individuale sau asupra tuturor membrilor săi pentru binele comun al tuturor, tot astfel poate fi creată, între unii din membrii săi, o uniune subordonată compusă din anumiți oameni, pentru a îndeplini anumite acțiuni în vederea avantajului lor comun sau al întregii cetăți, cum ar fi, spre exemplu, pentru transmiterea ordinelor către inferiori, pentru a se sfătui, pentru comerț, și pentru alte lucruri asemănătoare. Aceste corpuri politice subordonate sunt numite în mod obișnuit **corporații,** iar puterea lor asupra persoanelor particulare care aparțin grupului lor este aceea care le este îngăduită de orașul ai cărei membri sunt.

10. În toate cetățile sau corpurile politice care nu sunt subordonate, ci independente, acel om sau acel consiliu căruia membrii particulari i-au încredințat puterea comună este numit **suveran,** iar puterea sa, „putere suverană". Aceasta constă în puterea și în forțele proprii pe care fiecare membru le-a transferat acestuia ca urmare a pactului. Și, deoarece este imposibil pentru un om să își transfere propria sa forță altuia, sau ca altul să o poată primi, a transfera puterea și forța unui om înseamnă doar a ceda sau a renunța la propriul drept de a rezista celui căruia îi transferă dreptul. Fiecare membru al corpului politic va fi numit, cu referire la suveranul său, **supus.**

11. Cauza care îl face, în general, pe un om să se supună altuia este (așa cum am spus anterior) frica de a nu se putea altfel proteja pe sine. Din teamă, cineva se poate supune celui care îl atacă sau îl poate ataca; sau, de teama altora, oamenii se pot uni și supune unei persoane asupra căreia cad de acord. Atunci când un om se supune în primul fel, rezultatul este un corp politic, cum s-ar spune, natural, din acesta provenind puterea paternă și despotică. Atunci când oamenii se supun în celălalt mod, adică prin consimțământ reciproc între mai mulți, corpul politic pe care ei îl alcătuiesc astfel este de cele mai multe ori numit „republică", pentru a-l distinge de primul, chiar dacă numele este suficient de general pentru a le desemna pe amândouă. Voi vorbi mai întâi despre republici iar apoi despre corpurile politice, patrimoniale și despotice.

Partea a II-a

DE CORPORE POLITICO

CAPITOLUL XX

Despre ce este necesar pentru constituirea unei republici

1. Partea precedentă a acestui tratat a fost dedicată în întregime studiului puterii și stării naturale ale omului; primele unsprezece capitole tratând despre cunoaștere și despre pasiuni; capitolul al doisprezecelea despre acțiunile care purced din acestea; despre cum oamenii cunosc ce este în mintea celorlalți, în al treisprezecelea; despre starea în care sunt aduși oamenii datorită pasiunilor lor, în al paisprezecelea; despre starea către care sunt conduși dacă ascultă de dictatele rațiunii, altfel spus, care sunt principalele articole ale legii naturii, în al cincisprezecelea, al șaisprezecelea, al șaptesprezecelea, al optsprezecelea, și în ultimul, despre cum o mulțime de indivizi[1] sunt uniți prin pacte într-o singură persoană civilă[2] sau într-un singur corp politic. În această parte vom discuta, prin urmare, despre natura corpului politic și despre legile sale, numite și legi civile. Iar dacă am afirmat în capitolul precedent și în ultima secțiune a primei părți că există două căi prin care se clădește un corp politic, una printr-o decizie de instituire arbitrară, proprie mai multor oameni care se adună, echivalentă cu creația din nimic[3] și efectuată de ingeniozitatea omenească, iar cealaltă pe baza

[1] *Persons natural* (în lb. engleză, în original).

[2] *Person civil* (în lb. engleză, în original).

[3] Hobbes compară aici formarea republicii cu creația *ex nihilo* proprie lui Dumnezeu, manifestată când a dat naștere lumii fizice.

constrângerii, care e ca un fel de generare pornind de la forța naturală, rezultă de aici că am să vorbesc mai întâi despre formarea unui corp politic plecând de la adunarea și consimțământul unei mulțimi.

2. Voi discuta acum despre o mulțime de oameni care sunt pe cale să se unească într-un corp politic, pentru securitatea lor, atât unul față de celălalt, cât și împotriva inamicilor comuni, unire realizată pe baza unor pacte. Cunoașterea acestor pacte, pe care trebuie să le încheie, depinde de cunoașterea persoanelor în cauză și a scopurilor lor. În primul rând, pentru că persoanele lor sunt multe, iar nu (încă) una singură, nici un fel de acțiune efectuată de o mulțime de oameni care se adună nu poate fi atribuită mulțimii și nici nu poate să fie numită cu adevărat „acțiunea mulțimii", dacă forțele și voința fiecăruia, fără excepție, nu au contribuit la aceasta. Oamenii dintr-o mulțime, deși se îmbulzesc să facă aceleași lucruri, nu au mereu aceleași scopuri. Chiar și în acel moment când oamenii sunt cuprinși de agitație, deși unii dintre ei cad de acord să facă o anumită răutate iar alții o alta, totuși între ei domnește o stare de ostilitate, nu de pace. Așa s-a petrecut cu evreii răzvrătiți și asediați din Ierusalim, care, deși se coalizau împotriva dușmanilor, se luptau și între ei[1]. Prin urmare, atunci când cineva spune că un număr de oameni a făcut ceva, trebuie să se înțeleagă de aici că fiecare dintre aceștia a consimțit, nu doar majoritatea lor. În al doilea rând, deși ei se adună cu intenția de a se uni, ei se află totuși în acea stare în care fiecare are dreptul la tot și, în consecință, așa cum am spus și în capitolul XIV, secțiunea 10, într-o stare în care nu se bucură de nici un lucru și

[1] Referință probabilă la asediul Ierusalimului de către generalul roman Pompei, în anul 63 î.Cr. Sursa lui Hobbes ar putea fi Flavius Josephus, *De bello iudaico* (I, 142).

în care, prin urmare, *meum* și *tuum* nu au ce căuta printre aceștia[1].

3. Prin urmare, primul lucru pe care aceștia trebuie să îl facă este ca fiecare să consimtă expres la ceva care să îi aducă mai aproape de scopurile lor. Nu se poate imagina în această privință altceva decât ca ei să permită ca voința majorității, sau voința majorității unei părți a lor, stabilită și numită de ei, sau cel puțin voința unui anume om, să implice voința fiecăruia și să fie considerată ca atare. Făcând acest lucru, ei se unesc și formează un corp politic. Iar dacă majoritatea lor este luată ca implicând voința tuturor persoanelor particulare, atunci se spune că ei formează o **democrație**, adică un regim în care toți sau o majoritate pe care ei o stabilesc, adunându-se, formează puterea suverană, care îl are pe fiecare individ în parte ca supus al său. Iar dacă majoritatea unui anume număr de oameni desemnați [de popor] sau care se disting într-un fel de ceilalți este considerată ca implicând voința fiecăruia dintre indivizi, atunci se spune că ei formează o **oligarhie** sau o **aristocrație**. Cele două cuvinte înseamnă același lucru, după pasiunile celor care le folosesc, pentru că, dacă cei care dețin funcțiile politice le sunt pe plac, atunci ei spun că este o aristocrație, altfel îi zic oligarhie[2].

---

[1] Altfel spus, proprietatea privată nu are loc în această stare ce precede asocierea civilă. Pentru o opinie contrară, vezi *Al doilea tratat asupra guvernării* (V, 27), al lui John Locke. Pasajul acesta ne arată că Hobbes nu postulează, precum teoreticienii medievali sau Grotius, că în starea de natură există o comunitate a bunurilor, ci doar că există un drept de folosire pe care fiecare îl are asupra a orice. Ceea ce dispare din această teorie a proprietății este, în acest moment, ideea că există un domeniu comun al omenirii sau lucruri care, de la natură, nu pot fi divizate.

[2] Așadar, după Hobbes, în opoziție cu tradiția filozofiei politice de până atunci, nu există o diferență reală, de natură, între regimuri corupte și regimuri sănătoase.

Acesta este regimul unde suveranul este alcătuit de cei a căror majoritate a adunării stabilește care e voința întregii mulțimi, și unde fiecare în parte e un supus. În fine, dacă consimțământul lor stabilește că voința unuia singur, desemnat de ei, va sta în locul voinței tuturor, atunci regimul sau uniunea lor se cheamă **monarhie**, în care acest om este suveranul, iar fiecare dintre ceilalți este supus[1].

4. Fiecare din aceste uniuni, regimuri și forme de supunere ale voinței omenești pot fi considerate ca fiind fie făcute în absolut, altfel spus, pentru eternitate, fie pentru o perioadă limitată. Însă pentru că noi discutăm aici despre un corp politic, instituit pentru beneficiul și apărarea perpetue a acelora care îl alcătuiesc, și despre care, prin urmare, oamenii doresc să dureze pentru totdeauna, atunci am să renunț să mai vorbesc despre cele temporare și le voi considera numai pe cele care sunt alcătuite pentru eternitate[2].

5. Scopul pentru care cineva renunță și transferă altuia, sau altora, dreptul de a se proteja și de a se apăra pe sine cu puterile sale, este siguranța pe care o așteaptă, ori protecția și apărarea care trebuie să vină din partea celor cărora le-a transferat [acest drept]. Se poate considera că oamenii au atins o stare de siguranță atunci când ei nu mai anticipează nici un fel de violență comisă împotriva lor din partea celui care ar fi în stare să o comită, [violență] care să nu poată fi împiedicată de puterea suveranului față

[1] Din acest paragraf se deduce că oricare din cele trei regimuri politice poate fi instituit la început, prin consimțământ. În *Republica*, Platon expune o teorie diferită, după care unele regimuri apar din altele, o transformare pe care el o socotește o degenerare.

[2] Tema nemuririi corpurilor colective și a purtătorului suveranității este întâlnită înainte de Hobbes la autori precum Hooker. Vezi cartea lui Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957).

de care ei au declarat, fiecare, supunere[1]. Fără această siguranță nu există nici un motiv pentru ca cineva să renunțe la avantajele sale și să facă din sine prada altora. Prin urmare, atunci când nu există o asemenea putere suverană, care să le asigure acest fel de securitate, se consideră că dreptul fiecăruia de a face ce poftește rămâne neînstrăinat. Dimpotrivă, acolo unde fiecare supus are dreptul, prin propria sa judecată și hotărâre, de a uza de forța sa, se înțelege că fiecare în parte are acest drept și de aici rezultă că nu s-a întemeiat nici un fel de republică. Scopul, care este siguranța, stabilește până unde anume trebuie fiecare să își subordoneze voința sa puterii celorlalți, în procesul de formare a republicii. Transferul se efectuează pe baza unui pact, până unde este necesar pentru atingerea acestui scop, altfel fiecare om se găsește într-o stare de libertate naturală în care își poartă singur de grijă.

6. Pactele la care a consimțit fiecare dintre cei care s-au adunat în vederea formării unei republici, și care sunt scrise fără să se mai formeze și o putere de constrângere, nu furnizează o siguranță rezonabilă pentru cei care le încheie; acestea nu trebuie numite „legi", și îi lasă în continuare pe oameni într-o stare de natură și de ostilitate. Voințele oamenilor sunt guvernate de frică, iar unde nu există o putere de constrângere, nu există nici frică. În acest caz, oamenii își urmează pasiunile lăcomiei, plăcerilor trupești, mâniei și altele asemenea, până în punctul în care pactele sunt încălcate, moment în care ceilalți, care altfel le-ar respecta, sunt eliberați de obligație și nu au altă lege decât cea proprie[2].

[1] Hobbes nu se referă așadar doar la violența efectivă. Teoria sa este mai degrabă una a stărilor mentale și a consecințelor ce decurg din acestea.

[2] Pasajul acesta pare să fie inspirat de Rom. 2:14.

7. Această putere de constrângere despre care am vorbit în capitolul XV, secțiunea 3, din partea precedentă, constă în transferarea dreptului de rezistență a fiecăruia împotriva celui căruia i s-a transferat puterea de constrângere. Urmează de aici că nimeni, în nici o republică, nu are dreptul de a rezista celui sau celor cărora li s-a conferit această putere de constrângere sau (după cum se cheamă ea de obicei) sabie a dreptății[1]. Asta presupune că non-rezistența e posibilă, pentru că am văzut (partea I, capitolul XV, secțiunea 18) că pactele ne obligă doar după puterile noastre.

8. Chiar și cei care sunt în siguranță între ei datorită sabiei dreptății, care îi înspăimântă pe toți, se află totuși în pericol din partea inamicilor din exterior, dacă nu se găsește un mijloc prin care ei să își unească puterile și forțele naturale pentru a rezista acestora. Altfel, pacea dintre ei este inutilă. Prin urmare, trebuie să înțelegem drept un pact al tuturor membrilor ca ei să contribuie cu forțele lor la apărarea întregului, adică să facă în așa fel încât să se formeze o singură putere care să fie suficientă, pe cât posibil, pentru apărare[2]. Pentru că fiecare a transferat deja exercitarea puterii sale către acela sau către aceia ce dețin

[1] Această de-legitimare a dreptului de rezistență este primul pas către susținerea tezei puterii absolute a suveranului. În contextul din 1640, atunci când Hobbes pune în circulație manuscrisul *Elementelor dreptului*, aceasta presupunea susținerea lui Charles I. După arestarea capelanului acestuia, Roger Maynwaring, care predicase o doctrină similară despre puterea absolută a regilor, Hobbes se refugiază în Franța pentru a scăpa de represaliile susținătorilor Parlamentului.

[2] Pactul de asociere al membrilor corpului politic presupune așadar mai întâi un pact de non-agresiune reciprocă și abia apoi unul, din câte se pare tacit pentru că este implicat de primul, pentru apărarea comună împotriva unui inamic din afara republicii. Cele două exigențe sunt distincte la Hobbes, care privilegiază menținerea ordinii civile în raport cu capacitatea în materie de apărare externă.

sabia dreptății, rezultă de aici că puterea de apărare, altfel spus sabia războiului, trebuie să fie în aceleași mâini care dețin sabia dreptății. În consecință, cele două săbii nu sunt decât una singură, iar aceasta este în mod inseparabil și esențial anexată puterii suverane.

9. A deține acest drept al sabiei nu este altceva decât a o putea folosi exclusiv conform judecății și după placul aceluia sau acelora care o dețin. Urmează de aici că puterea de decizie judiciară (adică atunci când într-o controversă se face apel la sabia dreptății) și dreptul de a decide și de a stabili ce este de făcut (când după deliberările privitoare la război este nevoie să se apeleze la această sabie) aparțin aceluiași suveran.

10. Pentru că este mult mai necesar să se prevină decât să fie pedepsite, odată comise, violența și jafurile, și pentru că orice violență decurge din disputele ce se iscă între oameni privitoare la *meum* și *tuum*, drept și nedrept, bine și rău, și altele asemenea, pe care oamenii obișnuiesc să le aprecieze pe baza propriei judecăți, rezultă că intră în atribuțiile aceleiași puteri suverane să stabilească și să facă cunoscută măsura comună după care fiecare știe ce e al lui și ce e al altuia, ce e bine și ce e rău, ce trebuie să facă și ce nu[1]. Ea mai are și dreptul să ceară ca amintita măsură să fie respectată. Aceste măsuri ale acțiunii supușilor sunt ceea ce oamenii numesc **legi politice** ori civile. Dreptul de a le face aparține aceluia care are puterea sabiei, prin care oamenii sunt obligați să le asculte, pentru că altfel ele ar fi făcute în zadar.

11. Pentru că este imposibil ca acel om care deține o asemenea putere suverană să asculte și să decidă toate

[1] În secțiunile 9–11 Hobbes expune o teorie a supremației judiciare a suveranului în opoziție cu aceea a lui Sir Edward Coke, unul din marii juriști ai primei jumătăți a secolului al XVI-lea, care susținuse supremația dreptului comun (*Common Law*).

disputele[1], să fie prezent la toate deliberările privitoare la binele comun și să execute și să pună în aplicare toate acțiunile comune necesare acestui scop, rezultă că trebuie să existe magistrați și oficiali, iar desemnarea, numirea și limitarea atribuțiilor acestora este o parte inseparabilă a aceleiași suveranități, la care a fost anexată deja suma întregii capacități judiciare și executive.

12. Întrucât dreptul de a utiliza forțele fiecărui individ este transferat, de fiecare în parte, suveranului, se poate ajunge cu ușurință la această concluzie: că puterea suverană beneficiază de impunitate, indiferent ce ar face[2].

13. Suma acestor drepturi ale suveranității, adică dreptul absolut de a folosi sabia în vreme de pace și în vreme de război, elaborarea și abrogarea legilor, capacitatea supremă de decizie în dezbaterile judiciare și numirea tuturor magistraților și oficialilor, împreună cu toate celelalte drepturi implicate, fac ca puterea suverană să fie nu mai puțin absolută în stat decât a fost de absolută puterea fiecăruia, înainte de întemeierea statului, de a face sau a nu face ceea ce el credea că e bine. Cei care nu au experiența acelei stări mizerabile, în care oamenii sunt afectați de un lung război, consideră că această suvera-

[1] *Hear and determine all controversies.* Hobbes traduce aici în engleză expresia *oyer et terminer* din franceza normandă (la rândul său derivată din latină: *audiendo et terminando*), ce era utilizată în dreptul englez. Ea desemnează o procedură de audiere, de către o comisie sub autoritatea unor funcționari regali (*King's Judges* sau *Serjeants*), a unor acuzații excepționale cum ar fi rebeliunea.

[2] În *Elementele dreptului*, Hobbes afirmă doar că suveranul are „impunitate". În *Leviathan* (18, 5), scris după execuția lui Charles I, când posibilitatea aceasta nu mai era doar teoretică, el este mai precis și susține că „nici un om care are puterea suverană nu poate fi executat sau pedepsit în altă manieră de către supuși". Opinia contrară a fost exprimată, printre alții, de John Milton, care a susținut, în *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), legitimitatea procesului intentat regelui Angliei.

nitate este o condiție atât de aspră încât nu pot recunoaște cu ușurință că asemenea pacte și o asemenea supunere, precum cele expuse aici, ar fi vreodată necesare păcii de care se bucură. De aceea, unii și-au imaginat că un stat poate fi instituit într-o asemenea manieră încât puterea suverană să fie limitată sau moderată, așa cum le-ar plăcea lor[1]. Spre exemplu, ei presupun că o mulțime de oameni ar cădea de acord asupra unor articole (pe care ei le numesc legi), prin care să declare cum vor să fie guvernați, și că, după aceasta, ei vor cădea de acord asupra unui om sau asupra anumitor oameni care să asigure că aceste articole vor fi respectate și aplicate. Pentru a permite acestuia sau acestora să facă acest lucru, ei le recunosc [posesia unor] resurse limitate, precum anumite terenuri, taxe, amenzi și tot așa, pe care dacă le irosesc, nu mai primesc nimic fără consimțământul celor care i le-au acordat de la început. Și așa cred ei că se întemeiază un stat, în care este o nelegiuire ca fiecare să își folosească sabia proprie pentru a-și asigura siguranța, însă ei se înșală.

14. În primul rând, în privința veniturilor, este necesar să existe forțe recrutate în funcție de decizia celui care are un asemenea venit, iar dacă venitul este limitat, tot așa trebuie să fie și forțele la dispoziția sa[2]. Însă forțele limitate sunt insuficiente împotriva puterii unui inamic ale cărui forțe noi nu le putem limita. Atunci când are loc o invazie mai puternică decât una la care forțele suveranului sunt capabile să reziste, dacă nu există un drept de a preleva mai mult, atunci fiecare e îndreptățit, pe baza necesității naturale, să își asigure resursele, și astfel se revine la sabia privată și la

[1] Hobbes îi are în minte pe criticii lui Charles I din Parlament. Vezi și Glenn Burgess, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution* (New Haven, 1996).

[2] Aluzie la cazul impozitului maritim (*Ship Money*) instituit de Charles I din 1634 și la controversa legală din 1637–1638 stârnită de refuzul lui John Hampden de a-l plăti.

starea de război. Pentru că veniturile, fără dreptul de a comanda oamenii, nu folosesc la nimic, nici în timp de pace și nici în timp de război, cel care are dreptul să le administreze, așa cum s-a arătat în secțiunea precedentă, trebuie să aibă și dreptul de a folosi puterea anumitor indivizi. Acel motiv care îi dă acest drept asupra unuia anume, i-l dă și asupra tuturor. Dreptul său este absolut, pentru că cel care are dreptul să dispună de toate forțele lor are și dreptul să renunțe la ele. Presupunând că aceste forțe și venituri limitate se epuizează în urma folosirii lor neglijente ori necesare și că pentru a le reface trebuie convocată iarăși o mulțime de oameni, cine va avea puterea să îi adune, altfel spus să îi oblige să se strângă?[1] Dacă cel care cere refacerea [acestor forțe și venituri] are dreptul să îi oblige pe toți, atunci suveranitatea sa este absolută. Dacă nu, atunci fiecare individ are dreptul să vină sau să nu vină, să întemeieze sau nu un stat nou, și astfel dreptul privat al sabiei revine. Dar să presupunem chiar că ei se adună pe baza propriului lor acord, pentru a discuta despre această refacere. Dacă acum este tot la latitudinea lor dacă să o accepte sau nu, tot așa va depinde de alegerea lor dacă statul trebuie să dureze sau nu. Prin urmare, asupra lor nu ar apăsa nici o obligație civilă care să îi împiedice să recurgă la forță, în cazul în care ar considera că este în beneficiul apărării lor. Rezultă că această schemă, a celor care cred că este necesar să se elaboreze prima dată legile civile și abia după aceea un corp politic (ca și cum regimul politic ar stabili un corp politic, și nu corpul politic regimul), nu este valabilă.

15. Pentru a evita situația dificilă, cum o consideră ei, a supunerii absolute (pe care în ura lor ei o numesc „scla-

[1] Începând cu 1625 Parlamentul englez se adună de câteva ori pentru a se împotrivi politicii regale de a impune taxe noi, ceea ce duce la decizia lui Charles I de a-l dizolva, în 1629, după o sesiune furtunoa să desfășurată în prezența monarhului.

vie"), alții au născocit un regim în care ei cred că se amestecă cele trei feluri de suveranitate. Spre exemplu, ei presupun că puterea de a face legi este atribuită unei mari adunări democratice, puterea judiciară unei alte adunări, iar administrarea legilor unei a treia sau unui om anume. Acest regim ei îl numesc monarhie mixtă, sau aristocrație mixtă, sau democrație mixtă, în funcție de regimul care predomină [în acest amestec][1]. Ei cred că în acest fel de regim este exclus uzul privat al sabiei.

16. Presupunând că ar fi așa, cum s-ar putea atenua prin aceasta condiția pe care ei o numesc sclavie? În acest regim [mixt], spun ei, nu este permis nimănui să devină judecător în propria sa cauză, ori să se determine pe sine sau să își dea singur legi. Dacă acestea ar coincide [în anumite persoane], atunci oamenii s-ar afla față de aceia într-o stare de supunere absolută, precum un copil față de tatăl său ori precum un sclav față de stăpân în starea de natură, iar atenuarea acestei stări de supunere ar trebui să stea în dezacordul acelora între care sunt distribuite drepturile puterii suverane. Însă acest dezacord înseamnă război. Rezultă că divizarea suveranității fie nu are nici un efect în ce privește atenuarea stării de supunere simplă, fie are ca efect războiul, caz în care sabia privată apare din nou. Dar adevărul este, așa cum s-a arătat și în secțiunile precedente (7, 8, 9, 10, 11, 12), suveranitatea este indivizibilă, iar acel aparent amestec al mai multor regimuri nu este un amestec al lucrurilor însele, ci o confuzie a

[1] Despre fondul teoriilor despre regimul mixt, vezi James M. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton, 1992). Nu este însă limpede la ce autori se referă Hobbes, pentru că el pare să descrie mai degrabă o teorie a separației puterilor, pe care însă nu o regăsim în textele tipărite în perioada în care el scria *Elementele dreptului*. Cât despre teoria regimului mixt, ea a avut o miză considerabilă în timpul războiului civil englez.

intelectului nostru, care nu poate să stabilească imediat față de cine am declarat supunere[1].

17. Dar deși suveranitatea nu poate fi mixtă, ci întotdeauna trebuie să ia forma unei democrații simple, a unei aristocrații simple, ori a unei monarhii simple, totuși, în administrarea treburilor publice toate aceste regimuri pot să își găsească un loc subordonat. Presupunând că puterea suverană este democratică, așa cum se întâmpla uneori la Roma, totuși în același timp poate să existe un consiliu aristocratic, cum a fost Senatul, și în același timp poate fi și un monarh subordonat, așa cum a fost dictatorul, care exercita pentru o vreme toate atributele suveranității, sau cum sunt generalii în vreme de război. De asemenea, într-o monarhie poate exista un consiliu aristocratic alcătuit din oameni care sunt aleși de monarh, sau unul democratic ales (cu permisiunea monarhului) prin consimțământul tuturor oamenilor din republică. Acest amestec este acela care dă impresia că suveranitatea este amestecată. E ca și cum am crede că, dacă marele consiliu al Veneției nu face, de regulă, decât să aleagă magistrații, miniștrii, căpitanii și guvernatorii orașelor, ambasadorii, consilierii și alți asemenea oficiali, atunci partea lui de suveranitate nu este decât aceea de a alege magistrații, iar declararea războiului și pății, și elaborarea legilor nu îi aparțin, ci aparțin acelor consilieri pe care acesta i-a numit[2]. De fapt, treaba lor este să facă aceste lucruri doar subordonat, suprema autoritate rezidând totuși în consiliul care i-a ales.

[1] Ideea că regimul mixt este, în fond, imposibil, este preluată de Hobbes de la Jean Bodin (vezi *Six livres de la République*, 1576, cartea I, capitolul 8 sau cartea a II-a, capitolul 1).

[2] Veneția era o referință majoră a analizei politice în acel timp, în parte datorită influenței autorilor italieni cum ar fi Gasparo Contarini (*De magistratibus et republica venetorum*, 1531) sau Donato Giannotti (*Della repubblica de viniziani*, 1526). Vezi William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty: Renaissance Values in*

18. Raţiunea ne învaţă că un om considerat a fi într-o stare de nesupunere faţă de legi şi faţă de toate pactele care sunt obligatorii pentru alţii este liber să facă, să desfacă şi să delibereze, atâta vreme cât poftește. Fiecare ascultă aici doar de voinţa proprie, iar libertatea nu este altceva decât puterea sa naturală, fără de care el nu este într-o situaţie mai bună decât cea a unei creaturi fără simţire şi fără de care e incapabil să se descurce. De aceea, tot raţiunea ne învaţă că un corp politic, de oricare fel ar fi, care nu este supus altuia şi nici obligat de pactele [pe care le-a încheiat], trebuie să fie liber şi să aibă asigurat, în toate acţiunile sale, sprijinul membrilor săi, fiecare în felul său, sau cel puţin să nu fie împiedicat de aceştia. În caz contrar, puterea unui corp politic (a cărui esenţă este non-rezistenţa membrilor săi) este nulă şi nici un corp politic nu poate trage de aici vreun folos. Acelaşi lucru este confirmat de uzanţele tuturor naţiunilor şi statelor din lume. Ce fel de naţiune sau de stat este acela unde acel om sau acel consiliu, care este virtual singurul [deţinător al puterii], nu are putere absolută asupra fiecărui membru individual? Sau ce fel de naţiune sau de stat este acela care să nu aibă puterea ori dreptul să numească un general în vreme de război? Însă puterea generalului este absolută, de unde rezultă că există o putere absolută în republică, din care aceasta a fost derivată, pentru că nici o persoană, naturală sau civilă, nu poate să îi transfere alteia mai multă putere decât a avut ea însăşi.

19. În orice republică în care indivizii sunt privaţi de dreptul de autoapărare există o suveranitate absolută, aşa cum am arătat. Unde este aceasta plasată, în care om sau în care adunare, nu este atât de clar încât să ne dispensăm

---

the Age of the Counter Reformation (California, 1968). Hobbes vizitase Veneţia în iarna anului 1614–1615.

de anumite semne după care să ne dăm seama[1]. Primul semn al suveranității absolute, care este învestită într-un om sau într-o adunare, este acela că nici o altă persoană naturală sau civilă nu are dreptul de a-l pedepsi pe acel om sau de a dizolva acea adunare. Aceluia care nu poate fi pedepsit legal, nu i se poate rezista legal, iar cel căruia nu i se poate rezista legal are o putere de constrângere asupra tuturor celorlalți și, prin urmare, poate să determine și să guverneze acțiunile lor după placul său. Aceasta este suveranitatea absolută. Dimpotrivă, dacă într-un stat cineva poate fi pedepsit de altcineva, ori dacă o adunare poate fi dizolvată, atunci aceștia nu sunt suverani. Pentru a pedepsi și dizolva e în mod necesar nevoie de o putere superioară față de aceea a celor care sunt pedepsiți sau dizolvați, și nu putem numi suverană puterea ce admite una superioară sieși. Al doilea semn: omul sau adunare ce prin dreptul său propriu, nederivat din dreptul altuia, poate face legi ori le poate abroga, după plac, deține suveranitatea absolută. Pentru că legile făcute de aceștia se presupune că sunt făcute legitim, membrii republicii cărora ele li se adresează sunt obligați să le asculte și, în consecință, să nu opună rezistență aplicării lor. Această non-rezistență face ca puterea celui care le emite să fie absolută. De asemenea, este un alt semn al suveranității de a avea dreptul originar de a numi magistrați, judecători, consilieri și miniștri. Fără această putere nici un act al suveranității sau al guvernării nu poate fi dus la bun sfârșit. În fine, și în general: oricine care poate îndeplini, prin autoritatea sa independentă,

[1] Hobbes enumeră aici, ca și Bodin înaintea sa (vezi *Six livres de la République*, cartea I, capitolul 10), „mărcile" suveranității. Lista sa este însă diferită. În vreme ce Bodin socotește că primul semn este capacitatea legislativă, Hobbes pune pe primul loc impunitatea și abia apoi așază dreptul de a emite legi.

o acțiune pe care oricine altcineva dintre membrii republicii nu o poate îndeplini, trebuie conceput ca deținând puterea suverană. Oamenii au un drept egal de la natură, de unde rezultă că această inegalitate trebuie să decurgă din puterea republicii. De unde se vede că acela care face în mod legal, prin propria sa autoritate, ceva ce altul nu poate face, o face pe baza puterii de stat care rezidă în el, ceea ce înseamnă că are suveranitate absolută.

CAPITOLUL XXI
Despre cele trei feluri de republică

1. Întrucât am vorbit în termeni generali în capitolul precedent despre întocmirea statului[1], acum am să vorbesc în special despre felurile acestuia și despre modul în care se constituie fiecare dintre ele[2]. În ordine temporală, primul dintre aceste trei feluri este democrația[3]. Acest lucru se întâmplă cu necesitate, deoarece aristocrația și monarhia au nevoie de un acord asupra numirii unor persoane [în funcții oficiale], unul care pentru o mare mulțime de oameni trebuie să constea în consimțământul majorității acestora, iar acolo unde voturile majorității prevalează asupra voturilor tuturor, aceea este de fapt o democrație.

[1] *Policy* (în lb. engleză, în original).

[2] Hobbes folosește aici diviziunea standard, triplă, a felurilor de regim politic, care este întâlnită mai întâi la Herodot, *Istorii* (III, 80–82).

[3] În capitolul precedent am văzut, în paragraful 3, că cele trei forme de regim politic se formează, toate, pe bază de consimțământ și, prin urmare, între ele nu există o succesiune naturală. Acum vedem însă că democrația este anterioară. Pentru Hobbes aceasta nu e însă o concluzie istorică, ci una logică, democrația fiind condiția de posibilitate a celorlalte două tipuri de regim.

2. În constituirea unei democrații nu se încheie nici un pact între suveran și vreun supus. Cu toate că democrația este o creație artificială, nu există nici un suveran cu care să se încheie un contract. Nu se poate imagina ca mulțimea să contracteze ceva cu ea însăși, sau cu un om, ori cu un grup de oameni din mijlocul ei, și să se facă pe sine suverană, după cum nu se poate imagina ca o mulțime, considerată ca un singur agregat, să își acorde ceva înainte de a avea acel ceva. De vreme ce suveranitatea democratică nu este conferită de pactul nici unei mulțimi (ceea ce ar presupune uniunea și suveranitatea gata făcute), de aici decurge că ea este conferită de pactele particulare ale oamenilor[1]. Altfel spus, fiecare cu fiecare în parte, în vederea propriei sale păci și siguranțe, încheie pacte pentru a contribui și a asculta de ceea ce vor decide și vor ordona majoritatea lor, sau majoritatea unei părți a lor, care se vor aduna într-un loc și într-un moment după placul lor. Aceasta este originea democrației, adunarea suverană fiind numită de greci *Demus* (*id est*, poporul), de unde vine și termenul „democrație"[2]. Prin urmare, acolo unde, la curtea supremă și independentă de justiție, fiecare om poate să vină, dacă dorește, și să voteze, acolo suveranul este considerat „poporul".

3. Din ceea ce s-a spus până acum se poate extrage de îndată următoarea concluzie: că orice i-ar face poporul unui membru sau supus al republicii, acel lucru nu

[1] Scopul acestor pasaje pare să fie acela de a nega că „poporul" alcătuiește un corp politic propriu-zis, cu care un monarh sau o adunare aristocratică ar putea încheia un contract de reprezentare în care poporul și-ar rezerva o putere de cenzură a suveranului. Vezi și mai jos, paragraful 7.

[2] Democrația atenian㠄este singurul exemplu de democrație pe care îl are în vedere Hobbes, iar aceasta era considerată, de regulă, un regim corupt.

trebuie să fie considerat de acela drept o vătămare. Mai întâi, pentru că vătămarea este (prin definiție, partea I, capitolul XIV, secțiunea 2) încălcarea unui pact, însă pactele (așa cum s-a spus în secțiunea precedentă) nu s-au încheiat de către popor cu indivizii separați. În consecință, acesta (adică poporul) nu poate să îl vatăme în nici un fel [pe individ][1]. În al doilea rând, oricât de injustă ar fi acțiunea pe care trebuie să o comită acest *demus* suveran, ea este efectuată prin voința fiecărui supus individual al său, fiecare fiind prin urmare vinovat. De unde se vede că cine o numește „vătămare" nu face decât să se acuze pe sine. Este împotriva rațiunii ca același om, în același timp, să facă ceva și să se plângă de acel ceva. Există o contradicție aici: după ce mai întâi el a ratificat actele poporului în general, acum el le respinge pe unele dintre acestea în particular. Pe drept se spune că *volenti non fit iniuria*[2]. Cu toate acestea, nimic nu împiedică unele acțiuni ale poporului să fie injuste în fața lui Dumnezeu cel Atotputernic, ca încălcări ale unor legi ale naturii.

4. Atunci când se întâmplă ca poporul, prin majoritatea voturilor, să decreteze sau să ordone ceva contrar legii lui Dumnezeu sau a naturii, deși decretul și ordinul este actul fiecăruia, nu doar al celor prezenți la adunare, ci și al celor absenți, totuși nedreptatea decretului nu este nedreptatea fiecăruia, ci doar a celor prin a căror sufragii exprese a fost adoptat acest decret sau ordin. De vreme ce corpul politic este un corp fictiv, facultățile și voința

[1] În *Contractul social* (1762), Rousseau va descoperi și el că „voința generală" este întotdeauna dreaptă (vezi cartea II, capitolul III). Despre originile teologice ale ideii de infailibilitate, vezi Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages* (Leiden, 1972).

[2] „Nu există vătămare pentru cel care a consimțit", o maximă legală.

sa vor fi tot fictive. Însă pentru a face ca un individ, care e format dintr-un suflet și un corp naturale, să fie injust, trebuie o voință naturală, propriu-zisă.

5. În toate democrațiile, deși dreptul suveran rezidă în adunarea care este, virtual, întregul corp politic, totuși uzul său este învestit mereu într-un om sau într-un grup de oameni. În adunări mari, așa cum trebuie să fie cele în care fiecare poate să participe după plac, nu există cale de a delibera și de a ajunge la o concluzie cu privire la ceea ce e de făcut decât prin intermediul unor cuvântări lungi și elaborate. Prin acestea fiecare trage speranța că va influența adunarea conform scopurilor sale. Într-o asemenea mulțime de oratori, există fie unul singur care este eminent, fie câțiva care sunt egali între ei însă eminenți față de restul, astfel încât unul sau câțiva trebuie să influențeze, cu necesitate, întregul. Așa se face că democrația nu este altceva decât o aristocrație a oratorilor, întreruptă uneori de monarhia temporară a unui singur orator.

6. Pentru că democrația este, prin originea sa, începutul atât al aristocrației cât și al monarhiei, vom discuta acum felul în care aristocrația este derivată din ea. Atunci când indivizii care sunt membri ai republicii se plictisesc să mai participe la adunările publice[1], pe motiv că locuiesc departe sau pentru că sunt preocupați de propriile lor afaceri, devenind astfel nemulțumiți de regimul popular, ei se adună pentru a forma o aristocrație. Pentru aceasta este nevoie doar să fie examinate, pe rând, numele acelor oameni care să o constituie, și să se cadă de acord asupra alegerii acestora, pentru ca apoi, prin majoritate de voturi, să se transfere puterea pe care o deținea poporul acelor oameni care au fost astfel desemnați.

[1] *Public courts* (în lb. engleză, în original). Expresia se referă la democrația orașelor-stat grecești și desemnează o adunare care poate avea și competențe juridice.

7. Din acest mod de formare al aristocrației rezultă că cei puțini, sau *optimates*[1], nu au încheiat nici un pact cu vreunul dintre membrii republicii căreia îi sunt suverani și, în consecință, ei nu pot să facă nimic împotriva cuiva care să poată fi considerat o vătămare a acestuia, oricât de ticălos ar fi acel act al lor în fața lui Dumnezeu cel Atotputernic, după cum s-a spus și înainte, în secțiunea 3. Mai mult, este imposibil ca poporul, în calitatea sa de unic corp politic, să încheie un pact cu aristocrații, sau *optimates*, cărora intenționează să le transfere suveranitatea, întrucât, imediat ce se formează aristocrația, democrația este anihilată, iar pactele pe care le-a încheiat aceasta devin nule.

8. În toate aristocrațiile, acceptarea celor care, din când în când, au drept de vot în adunarea suverană, depinde de voința și decizia celor care sunt atunci *optimates*, pentru că ei fiind suveranul dețin dreptul de a numi (vezi secțiunea unsprezece a capitolului precedent) pe toți magistrații, miniștrii și consilierii statului, de orice fel ar fi aceștia, și, prin urmare pot decide, după placul lor, dacă să îi declare electivi sau ereditari.

9. Tot din democrație decurge, în același fel, și instituirea unui monarh politic, ca în cazul unei aristocrații, printr-un decret al poporului suveran, prin care se transferă suveranitatea unui singur om numit și aprobat prin majoritate de voturi[2]. Iar dacă această suveranitate este transferată cu adevărat, statul, sau republica, devine nu o monarhie electivă, ci una absolută, în care monarhul este

[1] La origine, denumirea este a unui grup de patricieni din perioada târzie a Republicii romane, care încercau să mențină un regim oligarhic, în opoziție cu partida populară (*populares*).

[2] Această teorie despre originea electivă a monarhiei este opusă teoriilor dreptului divin al regilor. Pentru acesta din urmă, vezi lucrarea clasică a lui J.N. Figgis, *The Theory of the Divine Right of Kings* (1896).

liber să dispună atât de succesiune, cât și de posesie[1]. Să presupunem că la început există un decret prin care cineva primește suveranitatea pe timpul vieții sale, după care ei vor alege pe altcineva. Este în acest caz puterea poporului dizolvată sau nu? Dacă este dizolvată, atunci, după moartea aceluia care este ales, nimeni nu este obligat să urmeze hotărârile celor care, ca particulari, se îmbulzesc să facă o nouă alegere. În consecință, dacă există cineva care, prin avantajul conferit în timpul domniei celui care acum e mort, are suficientă putere pentru a ține mulțimea în pace și ascultare, acela poate să o facă legitim[2], ba chiar e obligat la aceasta de legea naturii. Iar dacă această putere a poporului nu este dizolvată cu ocazia alegerii unui rege pe viață, atunci poporul rămâne suveran, iar regele nu este decât un ministru al său, chiar dacă el se ocupă cu executarea deciziilor puterii suverane. Acesta este un post înalt, dar nu mai mult, pentru timpul său, decât acela al unui dictator la Roma. În acest caz, după moartea celui care este astfel numit, aceia care se întâlnesc pentru o nouă alegere nu își asumă o autoritate nouă, *ci* o folosesc pe cea veche, pentru că ei au rămas tot timpul suverani, așa cum rezultă și din actele acelor regi electivi, obținute de la popor, prin care își asigură succesiunea propriilor copii[3]. Se înțelege, din acest caz, că atunci când

[1] Autorul pe care Hobbes îl critică, implicit, în acest paragraf este, probabil, George Buchanan (1506–1582), care susținuse, în *De jure regni apud Scotos* (1579), că poporul acordă condiționat puterea politică și că există o suveranitate populară. O teorie a absolutismului, de care Hobbes este mai apropiat, fusese expusă la începutul secolului al XVII-lea de James I, căruia Buchanan i-a fost tutore, în două lucrări principale: *The True Lawe of Free Monarchies* (1598) și *Basilikon Doron* (1599).

[2] *Lawfully* (în lb. engleză, în original).

[3] O referință la primii regi ai Romei. Această etapă, a regalității elective, va fi analizată și de alți autori englezi cum ar fi Walter Moyle, *Essay upon the Government of Rome* (1726).

un om primește ceva pe baza autorității poporului, el primește acel lucru nu de la poporul care îi este supus, ci de la poporul care îi este suveran. Mai mult, deși prin alegerea unui rege pe viață poporul îi acordă acestuia exercițiul suveranității pe acea perioadă, totuși el poate, dacă are un motiv, să îi retragă această calitate înainte de expirarea sorocului. Precum un prinț care conferă o funcție pe viață și care totuși, dacă există suspiciunea abuzurilor, poate să o retragă după plac, tot așa și funcțiile ce reclamă efort și dedicație trebuie înțelese ca trecând de la cel care le acordă ca *onera*, precum niște poveri pentru cel care le primește. Retragerea acestora nu este, prin urmare, o vătămare, ci o favoare. Cu toate acestea, când poporul stabilește o regalitate electivă, având însă și intenția de a își rezerva suveranitatea, dacă nu își rezervă și puterea de a se aduna în anumite locuri și la anumite intervale, atunci rezervarea suveranității pe care a declarat-o nu are nici un efect, de vreme ce nimeni nu este obligat să asculte decretele și deciziile celor care se adună fără să aibă sancțiunea autorității suverane.

10. În secțiunea precedentă s-a arătat că regii electivi — care își exercită suveranitatea pentru un timp limitat, ce se poate însă întinde pe durata vieții lor — sunt fie supuși, și nu suverani, atunci când poporul, în actul alegerii acestora, își rezervă dreptul de a se aduna în anumite locuri și la anumite intervale ce sunt făcute cunoscute, fie suverani absoluți, ce dispun de succesiune după plac, atunci când poporul, în actul alegerii, nu a stabilit nici un interval sau loc în care să se adune, sau a lăsat dreptul acesta în voia puterii regelui ales, care poate să îi adune sau să îi risipească atunci când găsește el de cuviință. Mai există și alt gen de limită de timp, valabilă pentru cel care folosește puterea suverană (și despre care nu știu dacă a fost practicată pe undeva sau nu, dar care poate fi imaginată și poate fi adusă

ca o obiecție împotriva rigorii puterii suverane): poporul să transfere suveranitatea cu o anumită condiție, spre exemplu, ca el [regele] să respecte cutare sau cutare legi, pe care ei i le impun[1]. Și în acest caz, ca în acela al regilor aleși, se pune întrebarea dacă, alegând un asemenea suveran, ei își rezervă dreptul de a se aduna sau nu în anumite locuri și la anumite intervale. Dacă nu, atunci suveranitatea poporului este dizolvată, iar ei nu dețin puterea de a judeca încălcarea condițiilor stabilite și nici pe aceea de a comanda acele forțe necesare pentru răsturnarea acelui rege căruia i s-au impus acele condiții. Ei rămân într-o stare de război unul cu altul, așa cum erau înainte de a constitui o democrație. În consecință, dacă acela care este ales poate, prin avantajul pe care i-l dă accesul la resursele publice, să îi oblige la unitate și ascultare, acest lucru nu este doar just pe baza dreptului naturii, ci și obligatoriu pe baza legii naturii. Dar dacă atunci când l-au ales ei și-au rezervat un drept de a se aduna și au stabilit anumite intervale și locuri pentru acest scop, atunci ei rămân suverani și pot să îi ceară socoteală, după plac, și să îi ia puterea, dacă ei socotesc că asta merită, fie pentru încălcarea condițiilor cu care i-au acordat-o, fie pentru ale motive. Nu există nici un fel de pact pe care puterea suverană să îl încheie cu un supus, prin care prima să fie obligată să îl lase pe celălalt în funcția pe care aceasta i-a poruncit să și-o asume, ca pe o sarcină ce îi e impusă nu pentru binele său, ci pentru binele poporului suveran.

11. Controversele ce apar privitoare la dreptul poporului provin din echivocul termenului. Cuvântul „popor"

[1] Memoria lui Hobbes este probabil intenționat selectivă. E greu de crezut că el nu știa nimic despre documente cum ar fi Carta Brabantului (*Joyeuse Entrée*) din 1354, care stabilesc condiții în care este acceptată autoritatea unui suveran.

are o semnificație dublă. Într-un sens, el semnifică doar un număr de oameni care se disting unul de altul prin faptul că trăiesc în locuri diferite, precum poporul din Anglia ori poporul din Franța. Aceasta însă nu este nimic mai mult decât mulțimea indivizilor care locuiesc în acele regiuni, fără să se ia în considerare contractele sau pactele pe care aceștia le-ar încheia între ei, pacte prin care fiecare dintre ei este obligat față de restul. În alt sens, el semnifică o persoană civilă, altfel spus, fie un om, fie un consiliu, în voința căruia este inclusă și este implicată voința fiecăruia în parte. Spre exemplu: în acest sens camera inferioară a Parlamentului reprezintă pe toți oamenii fără rang[1], atâta vreme cât aceasta se adună pe baza dreptului și autorității ce îi revin. După ce însă ea este dizolvată, deși ei [membrii] rămân, nu mai există nici „popor" și nici Cameră a Comunelor, ci doar agregatul ori mulțimea indivizilor care stau acolo, oricât de mult ar cădea ei de acord cu privire la opiniile pe care le au. De aceea, cei care nu disting între aceste două semnificații atribuie de obicei unei mulțimi dezorganizate[2] drepturile care aparțin doar poporului ce este virtual inclus în corpul republicii ori al suveranității. Iar când un mare număr de oameni, din inițiativă proprie, se adună împreună, ca o turmă, ei de obicei desemnează acest lucru ca fiind întreaga „națiune". Astfel, ei susțin că „poporul" se răzvrătește ori protestează, când de fapt el nu e mai mult decât o mulțime dezorganizată, în care fiecare om poate să ceară sau să aibă dreptul la ceva, cu toate că despre o adunătură sau despre o mulțime nu se poate spune că poate să ceară sau să aibă dreptul la ceva. Atunci când fiecare are dreptul său distinct nu mai rămâne nici un drept propriu al mulțimii, iar când

[1] *Commons* (în lb. engleză, în original).
[2] *Dissolved* (în lb. engleză, în original).

indivizii spun: *Acest lucru e al meu, acesta e al tău, iar acesta al lui*, și au împărțit totul între ei, nu mai rămâne nimic despre care mulțimea să poată spune: *Acesta e al meu*. Ei nu formează un corp, așa cum ar trebui ca să poată cere ceva ca *Al meu* ori *Al lui*, iar atunci când ei spun *Al nostru*, se înțelege că nu mulțimea, ci fiecare în parte spune asta. Pe de altă parte, atunci când mulțimea e unită într-un singur corp politic și, prin urmare, este un popor în celălalt înțeles al termenului, iar voințele lor sunt virtual în suveran, atunci drepturile și pretențiile indivizilor încetează, iar acela ori aceia care dețin puterea suverană emit în numele lor orice pretenție și își asumă în numele lor ceea ce înainte ei au numit la plural ca fiind „al lor".

12. Am văzut cum oamenii devin supuși pe baza transferului drepturilor lor. Urmează să considerăm cum anume pot ei scăpa de o asemenea supunere. Mai întâi, dacă cel sau cei care posedă puterea suverană renunță la ea voluntar, nu e nici o îndoială că fiecare om este liber să se supună sau nu. De asemenea, dacă cel sau cei care dețin suveranitatea asupra celorlalți degrevează totuși pe unul sau pe câțiva de la datoria ascultării, atunci fiecare dintre cei degrevați este scutit, căci acela sau aceia față de care este obligat fiecare au și puterea de a dezlega.

13. De aici trebuie să se înțeleagă că atunci când cel sau cei care au puterea suverană acordă o asemenea excepție ori privilegiu unui supus, excepție care nu e separabilă de suveranitate, și își mențin totuși puterea suverană, fără să știe consecințele privilegiului pe care îl acordă, persoana ori persoanele exceptate, sau privilegiate, nu sunt prin acest act dezlegate [de obligație]. Aceasta se întâmplă pentru că în expresiile contradictorii ale voinței (partea I, capitolul XIII, secțiunea 9) ceea ce s-a exprimat direct are prioritate asupra a ceea ce rezultă prin consecință.

14. De asemenea, exilul perpetuu este o eliberare de obligație, deoarece acela care e dincolo de protecția suveranului care l-a exilat nu are nici un alt mijloc de a subzista decât prin sine însuși. Cel care nu are alt mijloc de apărare are dreptul să se apere pe sine, altfel nu ar fi fost nevoie ca oamenii să accepte o supunere voluntară, așa cum fac [când sunt asociați] în republici.

15. De asemenea, obligația mai poate înceta prin cucerire, deoarece atunci când se întâmplă ca puterea unei republici să înceteze, fiecare individ care trăiește în umbra sabiei inamicului care îl ține captiv este obligat să îl servească pe acesta și, în consecință, este eliberat de obligația pe care o avea față de primul. Nimeni nu poate servi la doi stăpâni[1].

16. În sfârșit, ignoranța succesiunii face să înceteze obligația ascultării, pentru că nimeni nu poate fi obligat să asculte de cineva atunci când nu știe cine este acela.

Capitolul XXII
Despre puterea stăpânilor

1. După ce am stabilit, în cele două capitole precedente, care este natura unui stat instituit prin consimțământul mai multor oameni care se adună, voi vorbi acum despre dominație sau despre corpul politic dobândit, adică despre ceea ce se numește de obicei „regat patrimonial". Însă înainte de a ajunge aici, este necesar să stabilim cum poate cineva să dobândească un astfel de drept de proprietate sau de dominație asupra persoanei altuia. Atunci când cineva îl domină pe altul se înființează un mic regat, iar a deveni rege pe baza dobândirii nu înseamnă altceva

[1] Reluare a formulei biblice din Mat. 6:24 și Luc. 16:13.

decât a obține un drept sau o dominație asupra mai multor oameni.

2. Dacă acum îi luăm din nou în considerare pe oamenii din starea de natură, fără pacte și fără ca unul să se supună altuia, ca și cum ar fi creați dintr-o dată, cu toții, bărbați și femei[1], atunci nu pot exista [în această stare] decât trei titluri prin care cineva poate să aibă un drept și o dominație asupra altuia, dintre care două pot interveni și acum. Acestea sunt: oferta voluntară de supunere și supunerea prin constrângere, iar al treilea este bazat pe supoziția filiației dintre ei. Privitor la primul dintre aceste trei titluri, el a fost tratat deja în ultimele două capitole, din el provenind dreptul suveranilor asupra supușilor lor într-un stat nou instituit. Privitor la cel de-al doilea titlu (care este acela prin care, datorită fricii de moarte, un om se supune celui care îl atacă), el produce, la rândul său, un drept de dominație, pentru că unde fiecare are dreptul la orice (așa cum se întâmplă în acest caz) acolo nu trebuie nimic mai mult, pentru constituirea efectivă a acestui drept, decât un pact ca cel învins să nu reziste celui care îl învinge. Astfel, învingătorul ajunge să aibă un drept de dominație absolută asupra celui pe care îl cucerește[2]. Prin aceasta se formează un mic corp politic constituit din două persoane: una care este suveranul, și care e numită **stăpân** sau „senior"[3], iar cealaltă supusă, care este numită **servitor**. Iar când cineva a dobândit un drept asupra unui număr atât de mare de servitori încât vecinii săi nu îl mai pot invada cu sorți de izbândă, acest corp politic se numește „regat despotic".

---

[1] Hobbes sugerează aici o teză despre apariția omului care e evident diferită de aceea din cartea Facerii.

[2] Teoria aceasta Hobbes o extrage probabil din cartea lui Hugo Grotius, *Despre dreptul păcii și al războiului* (1625).

[3] *Lord* (în lb. engleză, în original).

3. Se înțelege de aici că atunci când un servitor este capturat în război și este ținut prizonier prin mijloace de constrângere naturale, cum ar fi lanțurile și altele asemenea, sau în închisoare, nu există nici un fel de pact între servitor și stăpânul său, deoarece aceste mijloace de constrângere naturale nu au nevoie să fie întărite de legăturile verbale ale pactului și arată că servitorul nu este demn de încredere. Dar pactul (partea I, capitolul XVI, secțiunea 9) presupune încredere[1]. Prin urmare, servitorul care este astfel ținut legat ori în închisoare își conservă un drept de a se elibera, dacă poate, prin orice mijloace. Acest fel de servitor este acela care este numit de obicei, și fără nici un fel de afectare, „sclav". Romanii nu aveau termeni distincți și îi chemau pe toți *servus*. Dintre aceștia, celor la care țineau și în care aveau încredere li se permitea să meargă liberi și erau admiși în funcții, atât pe lângă casele lor cât și pentru a le reprezenta afacerile din străinătate, iar restul erau ținuți în lanțuri sau erau împiedicați în alte moduri concrete, împotriva voinței lor. Această situație care apare la romani se întâlnește și la alte națiuni, primul soi de servitor neavând nici o altă constrângere decât un presupus pact, fără de care stăpânul nu ar fi avut nici un motiv să se încreadă în el, iar celălalt fiind fără pact și ținut în ascultare doar pe baza lanțurilor sau a altor mijloace de constrângere[2].

4. Prin urmare, trebuie să presupunem că un stăpân nu are un drept mai mic asupra acelora pe care îi lasă liberi decât asupra acelora pe care îi ține legați și prizonieri. El are o dominație absolută asupra ambilor și poate spune despre servitorul său că este al lui, așa cum este al lui orice alt lucru. Iar orice lucru pe care îl posedă servitorul și pe

[1] *Trust* (în lb. engleză, în original).

[2] În *De cive* (VIII, 2) Hobbes va arăta că acest gen de sclav se numește *ergastulus*.

care îl numește „al său" este acum al stăpânului său, pentru că cel care dispune de persoană, dispune și de tot ceea ce poate dispune acea persoană, așa încât, deși poate să existe *meum* și *tuum* distincte între servitori, pe baza dispensei stăpânului și în beneficiul acestuia, totuși nu există *meum* și *tuum* care să aparțină vreunuia dintre aceștia împotriva stăpânului însuși, căruia nu trebuie să i se împotrivească, ci să se supună tuturor poruncilor sale ca unor legi.

5. Văzând că atât servitorul, cât și tot ceea ce este încredințat acestuia este proprietatea stăpânului, și văzând că fiecare om poate să dispună după plac de ceea ce este al lui și poate transfera aceste lucruri după cum poftește, rezultă că stăpânul poate să își alieneze dreptul de dominație asupra acestora sau să îl cedeze, pe bază de testament, cui vrea el.

6. Iar dacă se întâmplă ca stăpânul însuși, prin captivitate sau prin supunere voluntară, să devină servitorul altuia, atunci acest din urmă stăpân devine superior, iar servitorii aceluia care devine servitor nu mai sunt obligați față de acesta decât în măsura în care acceptă stăpânul superior, și asta pentru că acesta, având putere de dispoziție asupra stăpânului subordonat, dispune de tot ce are el, deci și de servitorii lui, așa încât restricțiile puterii absolute ale stăpânilor nu provin din legea naturii, ci din legea politică a celui care este stăpân suprem sau suveran.

7. Servitorii aflați imediat sub stăpânul suprem sunt degrevați de servitutea sau de starea lor de supunere în aceeași manieră în care supușii sunt degrevați de obligații într-un stat nou constituit. Mai întâi, prin eliberare: cel care ia în captivitate (ceea ce se produce prin acceptarea a ceea ce captivul îi transferă) poate să acorde din nou libertatea transferând înapoi ceea ce i s-a transferat. Acest

gen de eliberare se numește **manumisiune**[1]. În al doilea rând, prin exil, întrucât acesta nu este altceva decât o manumisiune acordată unui servitor, dar nu ca beneficiu, ci ca pedeapsă. În al treilea rând, printr-o nouă captivitate, când servitorul, după ce a făcut tot ce a putut ca să se apere, și-a îndeplinit astfel legământul față de primul stăpân, și, datorită nevoii de a-și apăra viața, va încheia un nou pact cu cuceritorul și va fi obligat să facă tot ce poate pentru a-l respecta. În al patrulea rând, prin necunoașterea celui care este succesor al stăpânului decedat, ceea ce îl degrevează de nevoia de a asculta, pentru că nici un pact nu durează când un om nu știe față de cine este obligat să îl respecte. În fine, prin aceea că acel servitor nu mai este socotit demn de încredere și este aruncat în lanțuri sau închis, ceea ce îl degrevează de obligațiile sale *in foro interno*[2] și de aceea, dacă poate să scape, atunci are dreptul să o facă.

8. Însă servitorii subordonați, chiar dacă sunt eliberați prin manumisiune de stăpânul lor imediat, nu sunt prin aceasta degrevați de obligație față de stăpânul lor superior, pentru că stăpânul imediat nu îi are în proprietate, întrucât și-a transferat anterior dreptul său altuia, adică propriului său stăpân suprem. Nici dacă primul stăpân își eliberează prin manumisiune servitorul său imediat, el nu îi degrevează de obligație, prin aceasta, și pe servitorii acestuia. Prin manumisiunea sa, el își redobândește dominația absolută pe care o avea asupra lor mai înainte, întrucât, după o degrevare (care nu este altceva decât o dezlegare de legământ), dreptul său redevine acela de dinaintea încheierii pactului.

[1] În dreptul roman, manumisiunea era actul prin care un stăpân elibera un sclav (vezi *Institutele* lui Justinian, cartea I, capitolul V).

[2] În conștiință (în lb. latină, în original).

9. Acest drept de cucerire care îl face pe un om stăpânul altuia îl face de asemenea pe om stăpânul creaturilor irațională. Dacă cineva se găsește în starea de natură și este într-o stare de ostilitate față de alți oameni, având astfel dreptul de a captura și de a ucide, după cum îi sugerează conștiința și placul său că este în beneficiul lui, cu atât mai mult poate el să facă acest lucru cu animalele, altfel spus, poate să le prindă și să le păstreze pentru a se servi de ele, după voia sa, pe acelea care sunt de la natură apte să îl asculte și să fie folosite cu ușurință, și să ucidă și să distrugă, printr-un război perpetuu, pe toate celelalte fiare care sunt primejdioase pentru el. Această putere de dominație e stabilită de legea naturii, iar nu de dreptul divin pozitiv. Dacă nu ar fi existat un asemenea drept înainte ca voința Domnului să fie revelată în Scriptură, atunci nici un om la care nu a ajuns Scriptura nu ar fi avut dreptul să se folosească de aceste creaturi, fie ca hrană, fie ca ajutor. Ar fi rezultat o condiție foarte grea a omenirii, în care o fiară feroce și sălbatică ar fi avut mai mult drept să ucidă un om decât ar fi avut acel om împotriva acelei fiare.

CAPITOLUL XXIII

Despre puterea taților și despre regatul patrimonial

1. Dintre cele trei feluri în care un om devine supusul altuia și pe care le-am menționat în secțiunea 2 a ultimului capitol, adică prin supunere voluntară, captivitate și naștere, primele două au fost tratate în capitolul despre stăpâni și servitori. În cele ce urmează, vom stabili care este cel de-al doilea fel al supunerii, acela al copiilor, și în ce fel ajunge cineva să fie îndreptățit să dețină un copil, care provine dintr-un act de procreație la care participă doi

oameni, bărbatul și femeia. Dacă îi vom considera din nou pe oameni într-o situație în care toate pactele pe care le-au încheiat unii cu alții sunt dizolvate și întrucât (partea I, capitolul XVII, secțiunea 2) fiecare are un drept sau o proprietate asupra propriului său corp, atunci copilul trebuie să fie mai curând în proprietatea mamei (din al cărei corp face parte, până în momentul separării) decât a tatălui. Pentru a înțelege, prin urmare, dreptul pe care un bărbat sau o femeie îl are asupra copiilor, trebuie să considerăm două lucruri: primul este titlul pe care mama sau oricine altcineva îl are asupra copilului nou-născut; în al doilea rând, modul în care tatăl, sau oricare alt bărbat, revendică de la mamă acest titlu.

2. Despre primul: cei care au scris despre acest subiect au considerat că actul generării acordă un titlu de dominație asupra persoanelor, la fel de bine precum consimțământul acelor persoane. Și pentru că actul generării dă acest titlu celor doi, anume tatăl și mama, în vreme ce puterea de dominație este indivizibilă, ei acceptă doar dominația tatălui asupra copilului, *ob praestantiam sexus*[1], dar ei nu arată, și nici nu cred că este coerent să afirmăm că din actul generării rezultă dominația și nici că avantajul puterii, pe care un bărbat îl are de obicei asupra unei femei, trebuie în mod universal și în general să acorde tatălui un titlu care îl îndreptățește să dețină copilul și care să îl suspende pe acela al mamei[2].

3. Titlul dominației asupra copiilor nu provine din actul generării lor, ci din ținerea lor în viață, și de aceea,

[1] Din cauza preeminenței sexului masculin (în lb. latină, în original).

[2] Aceste pasaje sunt o critică a teoriilor patriarhaliste ale vremii, cum ar fi aceea a lui Filmer. Pentru patriarhalism, vezi Gordon J. Schochet, *Patriarchalism in Political Thought: The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes, Especially in Seventeenth Century England* (Oxford, 1975).

în starea de natură, mama, care are puterea de a ocroti sau de a distruge copilul, deține acest drept datorită acestei puteri, după cum s-a spus și în partea I, capitolul XIV, secțiunea 13. Iar dacă mama socotește că trebuie să își abandoneze sau să își expună copilul[1], oricare bărbat sau femeie care va găsi copilul astfel expus va avea același drept pe care l-a avut mai înainte mama, și din același motiv, anume nu datorită puterii de a da viață, ci datorită aceleia de a o apăra. Și deși copilul căruia i s-a salvat astfel viața dobândește și el, cu timpul, putere, pe baza căreia ar putea pretinde egalitate cu acela sau cu aceea care l-a salvat, totuși această pretenție ar fi socotită incorectă, atât pentru că forța sa este un dar care provine de la acela împotriva căruia ridică pretenții, cât și pentru că trebuie să presupunem că acela care asigură traiul altuia cu scopul de a-i da puteri a primit o promisiune de obediență în schimb. Altfel, ar fi mai înțelept pentru oameni să-și lase copiii să piară decât să trăiască cu frica lor sau sub amenințarea înrobirii, atunci când aceștia au ajuns mari.

4. Cât despre modurile în care un bărbat poate revendica dominația unui copil prin mijlocirea dreptului mamei, acestea pot fi diverse. Unul este prin înrobirea absolută a mamei; altul printr-un pact anume încheiat cu ea, care este mai puțin decât un pact al unei asemenea înrobiri. Printr-o înrobire absolută stăpânul mamei dobândește un drept asupra copilului, în acord cu secțiunea 6, capitolul XXII, fie că el este tatăl, fie că nu. Astfel, copiii servitorului sunt *in perpetuum*[2] bunuri ale stăpânului.

---

[1] Expunerea (*expositio*), un termen juridic, consta în părăsirea copiilor pe o stâncă, pentru a muri, și era o practică întâlnită în vechiul drept roman, însă acesta era un drept pe care îl exercita doar capul familiei (*paterfamilias*), adică tatăl, dacă nu își recunoștea copilul. Din 374 A.D. această practică a devenit ilegală.

[2] În perpetuitate (în lb. latină, în original).

5. Dintre pactele care nu implică o subordonare între un bărbat și o femeie, există unele care sunt încheiate temporar și altele care sunt încheiate pe viață[1]. Când ele sunt pentru un timp, ele pot fi pacte de coabitare sau doar pacte de copulare. În acest din urmă caz, copiii aparțin cui stabilește pactul în cauză. Astfel, în copularea amazoanelor cu vecinii lor, copiii masculi aparțineau, prin pact, tatilor, iar mamele păstrau copiii de sex feminin.

6. Pactele de coabitare sunt făcute fie în scopul împreunării[2] în pat, fie al întovărășirii în toate lucrurile. Dacă ele sunt numai pentru împreunarea la pat, atunci femeia este numită **concubină**. Aici copilul este fie al lui, fie al ei, după cum se înțeleg ei printr-un pact, deși cel mai adesea o concubină se presupune că cedează tatălui dreptul asupra copiilor ei, cu toate că concubinajul nu este neapărat așa de constrângător.

7. Dar dacă pactele de coabitare sunt făcute în vederea întovărășirii în toate lucrurile, atunci este necesar ca numai unul din cei doi să guverneze și să dispună de ceea ce este în comun ambilor. Fără aceasta (așa cum s-a arătat adesea mai înainte), asocierea nu poate dura. De aceea bărbatul, căruia femeia i se supune cel mai adesea, are de cele mai multe ori singur dreptul și dominația asupra copiilor. Bărbatul se numește **soț**, iar femeia **soție**, însă pentru că uneori conducerea poate aparține doar soției, se poate întâmpla atunci ca dominația asupra copiilor să îi aparțină doar ei, cum se întâmplă în cazul unei regine

[1] Hobbes ia distanță aici față de teoria familiei ca o unitate naturală sau ca una orânduită divin, în favoarea unei idei mai moderne despre familie ca rezultat al unui contract între soți. Despre formarea perspectivei contractualiste asupra familiei în teoriile dreptului natural modern vezi Roderick Phillips, *Putting Asunder: A History of Divorce in Western Society* (Cambridge, 1988).

[2] *Fellowship* (în lb. engleză, în original).

suverane[1], când căsătoria nu îi înlătură dreptul de dominație asupra copiilor ei.

8. Prin urmare, copiii, indiferent că sunt crescuți și apărați de către tată sau de către mamă, sau de oricine altcineva, se găsesc în starea de supunere absolută față de acela sau aceea care îi crește sau care le apără viața. Aceștia pot să-i înstrăineze, adică să acorde dominația lui sau a ei asupra acestora, vânzându-i sau oferindu-i pentru adopție sau în servitute, sau pot să-i lase ostatici, să-i ucidă pentru răzvrătire, sau să-i sacrifice pentru binele păcii, pe baza legii naturii, atunci când el sau ea, în conștiința lor, socotesc că este necesar.

9. Subordonarea celor care stabilesc între ei o republică nu este mai puțin absolută decât subordonarea servitorilor. Ei sunt în situații similare, deși așteptările primilor sunt mai mari decât ale celorlalți. Se întâmplă așa pentru că cel care se supune de bunăvoie crede că el trebuie tratat mai bine decât cel care o face de nevoie. Pentru că se supune neconstrâns, el se numește pe sine, chiar dacă este într-o stare de subordonare, om liber. Însă libertatea aceasta nu este o excepție de la starea de subordonare și de obediență față de puterea suverană, ci o stare în care omul își face speranțe mai mari decât aceia care au fost aduși la o stare de supunere ca urmare a forței și cuceririi. Acesta este motivul pentru care numele ce îi desemnează pe copii, în limba latină, este *liberi*, ceea ce înseamnă de asemenea „oameni liberi". Totuși, la Roma nimeni nu era mai vulnerabil față de puterea altora de-

[1] Așa cum era cazul reginei Elisabeta I a Angliei. În secolul precedent celebrul predicator John Knox negase, într-un pamflet (*First blast of the trumpet against the monstrous regiment of women*, 1558) că femeile ar fi capabile să exercite puterea politică: „Natura, chiar și hainele pe care ele le poartă, demonstrează că ele sunt slabe, fragile, lipsite de răbdare, plângăcioase și proaste."

cât erau copiii în familia tatălui lor. Și statul avea drept asupra vieții lor fără consimțământul tatălui lor, iar tatăl putea să-și ucidă fiul pe baza autorității sale, fără nici un fel de împuternicire din partea statului. Libertatea într-un stat nu este, așadar, nimic altceva decât onoarea egalității de tratament a unor supuși, iar servitutea este starea celorlalți. Prin urmare, un om liber se poate aștepta să ocupe demnități înaintea unui servitor. Aceasta este tot ceea ce se poate înțelege prin libertatea unui supus. În toate celelalte sensuri ale termenului, libertatea este starea aceluia care nu este supus nimănui.

10. Odată ce un tată are copii, el are și servitori. În acest caz, copiii (nu prin dreptul copilului, ci prin indulgența naturală a părinților) sunt de asemenea oameni liberi. Întregul, care constă din tată sau mamă, sau din amândoi, și din copii ori servitori, se numește **familie**. În cadrul acesteia, tatăl sau stăpânul familiei este suveran, iar restul (atât copiii cât și servitorii, în mod egal) sunt supuși. Dacă familia crește prin multiplicarea copiilor, fie prin zămislire, fie prin adopție, sau prin înmulțirea servitorilor (prin zămislire, cucerire sau ofertă voluntară de supunere), astfel că devine într-atât de mare și de numeroasă încât probabil că se poate apăra singură, atunci acea familie se numește **regat patrimonial** sau „monarhie prin dobândire". Aici suveranitatea este deținută de un singur om, ca și în cazul monarhiei întemeiate politic. Deci orice drepturi ar fi într-una, ele există și în cealaltă. Iată de ce nu am să mai vorbesc despre ele ca fiind distincte, ci am să vorbesc despre monarhie în general.

11. După ce am arătat prin ce drept sunt formate mai multe feluri de republici (democrația, aristocrația și monarhia), urmează să arătăm pe baza cărui drept sunt acestea perpetuate. Dreptul prin care sunt perpetuate se numește drept de succesiune la puterea suverană, despre care nu e de spus nimic în cazul unei democrații, întrucât aici

suveranul nu moare atâta vreme cât supușii sunt vii, și nici într-o aristocrație, întrucât ea nu poate să dispară decât dacă *optimates* vor dispărea cu toții deodată, iar dacă asta se întâmplă, nu e nici o îndoială că republica este astfel dizolvată. De aceea, numai într-o monarhie se pune problema succesiunii. Înainte de orice, monarhul, care este un suveran absolut și care are astfel o putere asupra propriului său drept, poate să dispună de acesta după plac. Dacă el, prin testament, își numește succesorul, dreptul său este transferat pe baza acestei ultime expresii a voinței.

12. Dacă monarhul moare fără să-și fi făcut cunoscută voința privitoare la succesiune, nu trebuie să se presupună că a fost voința sa ca supușii, care sunt copii și servitori ai săi, să se întoarcă la starea de anarhie, altfel spus, la război și la ostilitate, întrucât aceasta ar fi direct împotriva legii naturale, care cere ca pacea să fie căutată și menținută. De aceea trebuie să se tragă concluzia că este rațional ca intenția să fi fost aceea de a lăsa în urmă o stare de pace, altfel spus, o putere de constrângere prin care să-i ferească de tulburările dintre ei, și de a conserva forma monarhiei, mai curând decât a oricărei alte forme de guvernare, întrucât prin faptul că el însuși a exercitat-o, a declarat că o aprobă.

13. Mai mult, trebuie să se presupună că intenția sa a fost aceea ca propriii săi copii să fie preferați la succesiune înaintea oricăror altora (atunci când nimic contrar acestui lucru nu a fost expres declarat), pentru că oamenii caută propria lor onoare, iar ea constă în onoarea copiilor care vin după ei.

14. Deoarece se presupune că fiecare monarh dorește ca guvernarea să fie continuată prin succesorii săi, atât cât e cu putință, și pentru că, în general, bărbații sunt dotați cu mai multă înțelepciune și curaj decât femeile, calități prin care monarhiile sunt ferite de disoluție, trebuie să se mai presupună că atunci când nu există nici o voin-

ță contrară expres formulată, el îi preferă pe copiii de sex masculin celor de sex feminin. Asta nu pentru că femeile nu pot guverna, căci ele au guvernat, în diferite epoci și în diferite locuri, cu înțelepciune, ci pentru că ele nu sunt așa de apte în general precum bărbații.

15. Pentru că puterea suverană este indivizibilă, nu se poate presupune că el a intenționat ca ea să fie divizată, ci că ea trebuie să treacă în întregime asupra unuia dintre ei, care se presupune că este cel mai în vârstă, desemnat de loteria naturii, pentru că el [suveranul] nu a desemnat nici o altă loterie pentru a ajunge la această decizie. Pe lângă aceasta, dacă există o diferență de abilitate între frați, șansele sunt ca ea să fie în favoarea celui mai în vârstă, pentru că nici un supus nu are autoritatea să judece asupra acestui subiect.

16. Iar dacă posesorului suveranității îi lipsesc urmașii, trebuie să se presupună că fratele său este succesorul. În acord cu judecata naturii, cel mai apropiat ca sânge este și cel mai iubit, iar cel mai iubit este cel preferat.

17. După cum succesiunea îl urmează pe primul monarh, tot așa ea îl urmează pe acela care deține posesiunea [asupra suveranității]. În consecință, copiii aceluia care deține posesiunea vor fi preferați copiilor tatălui lui ori ai predecesorului său.

CAPITOLUL XXIV

Neajunsurile comparate ale diferitelor forme de guvernare

1. După ce am stabilit natura persoanei politice și cele trei feluri ale acesteia, anume democrația, aristocrația și monarhia, în acest capitol vor fi enunțate avantajele și dezavantajele care decurg din ele, atât în general, cât și cele specifice fiecăreia în parte. Mai întâi, pentru că un corp

politic este creat numai în vederea conducerii și guvernării oamenilor individuali, foloasele și relele aduse de acesta constau în foloasele și relele faptului de a fi guvernat. Folosul este acela pentru care este instituit un corp politic, adică pacea și apărarea fiecărui om în parte, altul mai mare nefiind posibil, așa cum s-a arătat mai înainte, în partea I, capitolul XIV, secțiunea 12. Iar acest folos se extinde în egală măsură atât asupra suveranului, cât și asupra supușilor, căci cel sau cei care au puterea suverană își pot apăra ființa lor doar prin asistența persoanelor particulare, iar fiecare persoană particulară își asigură apărarea prin uniunea lor într-un suveran. Cât despre alte foloase, care nu țin de siguranța și subzistența lor, ci de bunăstarea și delectarea lor, cum ar fi bogățiile inutile[1], acestea aparțin suveranului în măsura în care ele sunt ale supușilor, și sunt ale supușilor în măsura în care ele sunt și ale suveranului. Aceasta se întâmplă deoarece bogățiile și tezaurul suveranului constau în dominația pe care el o are asupra bogățiilor supușilor. Dacă suveranul nu are grijă ca indivizii să aibă mijloacele pentru a putea să se apere pe sine și pentru a putea să apere publicul, tezaurul comun ori suveran nu poate exista. Pe de altă parte, dacă nu ar exista un tezaur comun și public care să aparțină puterii suverane, bogățiile private ale oamenilor i-ar aduce în curând

[1] Hobbes subscrie aici la ideea, comună în epoca sa, după care avuțiile, dincolo de limita a ceea ce este necesar, pot deveni excesive. Luxul persoanelor particulare devine așadar o problemă care privește ordinea publică, iar Elisabeta I emite legi somptuare (privitoare la lux), care să reglementeze aspecte cum ar fi îmbrăcămintea supușilor. O lege emisă sub domnia aceleiași regine interzicea portul unor săbii prea lungi, în funcție de poziția socială a purtătorului, iar la intrarea în Londra tinerii erau interpelați de patrule care le măsurau armele. În *Spiritul legilor* (1748), Montesquieu va trata pe larg, în cartea VII, chestiunea legilor somptuare, care tratează și ea chestiunea diferențelor dintre cele trei forme de guvernare.

într-o stare de agitație și război, mai degrabă decât să le asigure securitatea și subzistența. Astfel, profitul suveranului și acela al supușilor merg întotdeauna mână în mână. Distincția care se face între tipurile de guvernare, după care *există o guvernare pentru binele celui care guvernează și alta pentru binele celui care este guvernat prima fiind despotică (adică seniorială) iar cealaltă o guvernare a oamenilor liberi*, nu este corectă, după cum nu este corectă nici opinia celor care susțin că nu poate să existe o cetate care e formată doar din stăpân și servitorii săi. Ei ar putea la fel de bine să afirme că nu poate să existe o cetate care să fie formată din tată și din progeniturile sale, oricât de numeroase ar fi acestea. Pentru un stăpân care nu are copii, servitorii săi au toate acele calități în virtutea cărora oamenii își iubesc copiii, căci ei reprezintă puterea și reputația sa, iar puterea sa nu este mai mare asupra lor decât cea pe care ar avea-o asupra copiilor săi.

2. Dezavantajul care apare în cazul guvernării în general pentru acela care guvernează constă în parte în grija și preocuparea continuă pentru treburile altor oameni, care îi sunt supuși, și, în parte, din pericolul la care acesta se expune. Capul este întotdeauna partea unde nu numai că își fac loc grijile, dar și aceea spre care țintește de obicei lovitura unui inamic. Pentru a compensa acest dezavantaj, suveranitatea, pe lângă necesitatea acestei griji și acestui pericol, implică o asemenea onoare, și asemenea bogății și mijloace de a delecta mintea, pe care nu le poate asigura averea nici unui particular. Dezavantajele guvernării în general sunt nule pentru un supus, dacă vom considera chestiunea cu atenție, dar în aparență ar fi două lucruri care îi întunecă mintea, sau două plângeri generale. Prima este lipsa libertății, iar a doua este incertitudinea cu privire la *meum* și *tuum*. Cât despre prima, ea constă în aceea că supusul nu își mai poate guverna acțiunile în

funcție de propria sa discreție și judecată sau (ceea ce e același lucru) conștiință, după cum i se va părea lui potrivit în diferite momente. El este obligat să acționeze, în schimb, numai în acord cu acea voință pe care a enunțat-o mai demult și care este implicată alături de voințele majorității celor dintr-o adunare sau în voința unui singur om. Aceasta nu este însă un dezavantaj, întrucât, așa cum am arătat mai înainte, este singura posibilitate pe care o avem de a ne apăra pe noi înșine. Dacă fiecărui om i s-ar îngădui libertatea de a-și urma conștiința, n-ar mai trăi în liniște nici măcar o oră într-o asemenea diversitate de conștiințe. Faptul de a fi lipsit de libertatea sa apare ca un mare inconvenient fiecăruia în parte, pentru că fiecare o socotește doar pentru el, nu și pentru ceilalți. Astfel, libertatea apare asemenea unei dominații și guvernări asupra altora, dat fiind că acolo unde cineva este liber, iar ceilalți sunt în stare de servitute, acolo acela deține guvernarea. Cel care nu înțelege prea multe, numind-o doar „libertate", gândește că i se face un mare rău și o vătămare să fie privat de această demnitate. Cât privește cea de-a doua plângere, referitoare la *meum* și *tuum*, și aceasta este doar aparentă, fiind în realitate nulă. Ea constă în aceea că puterea suverană ia de la cel care posedă ceva fără altă îndreptățire decât pe baza uzului și obiceiului. Însă fără o asemenea putere suverană, dreptul oamenilor nu este la vreun lucru [individual], ci la o comunitate [de bunuri], iar această situație nu e mai bună decât aceea în care nu ar avea nici un drept, așa cum s-a arătat în partea I, capitolul XIV, secțiunea 10. Îndreptățirea asupra unui lucru fiind derivată din puterea suverană, nu trebuie să i se opună acesteia, în special atunci când prin aceasta fiecare dintre supuși își menține ce este al său împotriva pretențiilor oricărui alt supus, iar atunci când suveranitatea încetează, el nu o mai are, pentru că în acest caz toți se în-

torc la războiul tuturor împotriva tuturor. Prin urmare, strângerea dărilor care se face din avuțiile oamenilor de către autoritatea suverană nu este altceva decât prețul păcii și al apărării pe care suveranitatea le asigură pentru ei. Dacă lucrurile ar sta altfel, nici bani și nici trupe pentru războaie sau pentru alte ocazii publice nu ar mai putea fi asigurate legitim, iar fără acestea nici un rege, nici o democrație, nici o aristocrație și nici stările vreunei țări nu ar mai supraviețui, dacă suveranitatea nu ar mai putea să își asigure aceste lucruri. În toate aceste cazuri, strângerea dărilor se face în virtutea suveranității. Mai mult, cele trei stări de la noi[1] pot transfera pământul unui om fără să se aducă o vătămare aceluia de la care este luat și fără pretenția unei despăgubiri publice, așa cum s-a mai făcut[2]. Nu există vătămare deoarece actul este înfăptuit de puterea suverană, căci puterea prin care este adus la îndeplinire nu este mai mică decât aceea suverană, iar una mai mare nu e cu putință. Prin urmare, această plângere referitoare la *meum* și *tuum* nu este reală, cu condiția ca să nu se ia mai mult decât este necesar. Însă ea pare o plângere justă deoarece acelora care fie nu cunosc dreptul suveranității, fie nu știu cui aparține acest drept, ea le apare ca o vătămare, iar o vătămare, oricât de ușoară, este întotdeauna resimțită pentru că ne amintește de incapacitatea de a ne ajuta noi înșine și ne face să invidiem puterea care ne face rău[3].

3. După ce am vorbit despre neajunsurile pe care le suferă supusul din partea guvernării în general, să considerăm

[1] În acord cu vocabularul constituțional al vremii sale, Hobbes se referă la *Lords Spiritual* (clerul), *Lords Temporal* (nobilii) și *Commons* (Starea a Treia).

[2] De exemplu în cazul disoluției mânăstirilor, sub Henric al VIII-lea.

[3] În *Principele* (capitolul 17), Machiavelli arătase că e mai bine ca principele să omoare pe cineva decât să îi confişte proprietatea, pentru că oamenii vor uita mai curând moartea unei rude decât pierderea patrimoniului lor.

același subiect cu privire la cele trei forme ale acesteia, adică democrația, aristocrația și monarhia. Primele două sunt de fapt una singură, întrucât am arătat mai înainte că democrația nu este decât guvernarea câtorva oratori. Comparația va fi deci între aristocrație și monarhie și vom omite faptul că lumea, așa cum a fost creată, este guvernată, similar [unei monarhii omenești] de Dumnezeu cel Atotputernic sau că anticii au preferat monarhia înaintea oricărei alte forme de guvernare, atât în ce privește opinia lor, căci și-au închipuit că există o guvernare monarhică printre zeii lor, cât și în ce privește obiceiul lor, deoarece, în majoritatea timpului, popoarele antice erau astfel guvernate. Vom omite, de asemenea, faptul că guvernarea patriarhală, care este o monarhie, a fost instituită la începuturile Creației, sau că alte forme de guvernare își au originea în disoluția acesteia, cauzată de natura rebelă a omenirii, ele nefiind altceva decât bucăți ale monarhiilor sfărâmate și cimentate de spiritul omului. Nu voi insista în această comparație decât asupra dezavantajelor, pentru supuși, ce decurg din fiecare din aceste forme de guvernare.

4. La prima vedere pare că este un dezavantaj să se încredințeze atâta putere unui singur om încât să fie ilegal ca unul sau mai mulți oameni să îi reziste, iar unii cred că este nepotrivit *eo nomine*[1], pentru că el are puterea. Însă noi nu putem în nici un fel admite un asemenea motiv, pentru că ar face un neajuns din a fi conduși de Dumnezeu cel Atotputernic, care, fără discuție, are mai multă putere asupra fiecărui om decât poate fi conferită vreunui monarh. Prin urmare, acest inconvenient trebuie derivat nu din puterea [monarhului], ci din afecțiunile și pasiunile care domină în fiecare, atât monarh cât și supus, și care îl pot

[1] Prin definiție (în lb. latină, în original).

împinge pe monarh să își folosească rău puterea. Întrucât o aristocrație constă și ea din oameni, dacă pasiunile oamenilor strânși laolaltă ar fi mai violente decât pasiunea unui om izolat, rezultă că dezavantajul care decurge din pasiuni e mai mare într-o aristocrație decât într-o monarhie. Nu este nici o îndoială că atunci când se desfășoară dezbateri într-o mare adunare și fiecare om încearcă să își expună în voie opinia, fără să fie întrerupt, el încearcă să prezinte binele drept mai bine, iar ceea ce consideră că e rău, el încearcă să prezinte ca mai rău, pe cât e cu putință, pentru ca sfatul său să fie luat în seamă. Acest sfat îl enunță în vederea obținerii unui avantaj personal sau pentru a primi stima altora, întrucât scopul fiecărui om este să-și facă un bine lui însuși. Dar acest lucru nu este posibil decât acționând asupra pasiunilor celorlalți. Și astfel pasiunile celor care, considerați fiecare în parte, sunt moderați, ajung să fie vehemente când ei sunt împreună, cum se întâmplă cu mulți cărbuni, care, deși când sunt îndepărtați unul de altul fiecare în parte este doar călduț, puși împreună se aprind unul de la altul.

5. Un alt neajuns al monarhiei este acesta: monarhul, pe lângă bogățiile necesare apărării republicii, poate să ia mai mult decât este necesar de la supușii săi, pentru a-și îmbogăți copiii, rudele și favoriții, după plac. Deși acest lucru este, dacă se întâmplă, într-adevăr un neajuns, același defect este totuși mai mare într-o aristocrație, unde el se petrece mai frecvent, căci în acest caz nu unul, ci mai mulți au copii, rude și prieteni pe care trebuie să îi înavuțească, și atunci vor fi douăzeci de monarhi în locul unuia singur, înclinați să își sprijine unul altuia planurile, în vederea oprimării tuturor celorlalți. Același lucru se întâmplă într-o democrație, dacă toți cad de acord, altminteri ei fac posibil un neajuns încă și mai grav, anume posibilitatea rebeliunii.

6. Un alt neajuns al monarhiei este puterea de a suspenda aplicarea hotărârilor judiciare. Astfel, familia și prietenii monarhului pot să comită, fără să fie pedepsiți, ultragii împotriva poporului și să-l oprime pentru a stoarce bani. Însă, în aristocrații, nu unul, ci mai mulți au puterea de a elibera pe unii din mâinile justiției pentru că nimeni nu e doritor să-și vadă rudele sau prietenii pedepsiți după cum ar merita. De aceea, ei se înțeleg fără să fie nevoie să-și vorbească, precum într-un pact tacit: *Hodie mihi, cras tibi*[1].

7. Un alt neajuns al monarhiei este puterea de a modifica legile. Aceasta este o putere necesară, deoarece legile trebuie modificate pe măsură ce obiceiurile se schimbă, sau după cum cere conjunctura dinlăuntrul și din afara republicii. Schimbarea legii este neavenită atunci când provine din schimbarea stării de spirit a celui sau al celor prin a căror autoritate sunt făcute legile, și nu schimbarea conjuncturii. Este evident însă că mintea unui om nu este atât de schimbătoare în această privință precum sunt hotărârile unei adunări. Aceasta este supusă nu numai schimbărilor naturale, dar se întâmplă că schimbarea unui singur om să fie tot ce e necesar ca, pe baza elocvenței și reputației sau prin solicitări și facțiuni, să se facă azi o lege care, în același fel, va fi abrogată mâine.

8. În fine, cel mai mare neajuns care poate surveni în cazul unei republici este înclinația de a se dizolva într-un război civil. În această privință, monarhiile sunt mult mai puțin vulnerabile decât oricare alte forme de guvernare[2]. Acolo unde uniunea sau liantul unei republici constă într-un singur om, nu există nimic care să îl sminteasc pe

[1] „Azi mie, mâine ție", proverb roman, care era uneori înscris și pe stelele funerare.

[2] Orice s-ar spune despre valabilitatea generală a acestei maxime, Hobbes nu a fost profet în țara lui. Războiul civil a izbucnit la scurtă vreme după ce el a terminat manuscrisul *Elementelor dreptului.*

acesta, în vreme ce, în adunări, aceia care au anumite opinii și care avansează propuneri diferite sunt mai înclinați, în numele intereselor proprii, către discordie și către trădarea intereselor republicii. Acolo unde ei nu pot să facă în așa fel încât opiniile lor să prevaleze, ei încearcă să discrediteze propunerile adversarilor lor. În această competiție, atunci când facțiunile opuse se întâmplă să fie egale în forță, ele ajung la război. Atunci necesitatea îi învață pe toți că un monarh absolut (adică un general) este necesar atât pentru apărarea lor împotriva celorlalți, cât și pentru a păstra pacea dintre membrii aceleiași facțiuni. Această înclinație către disoluție trebuie considerată un defect doar în aristocrațiile unde treburile de stat sunt dezbătute în adunări mari și numeroase, așa cum se întâmpla în vechime la Atena și la Roma, dar nu și în acelea care nu fac altceva în asemenea adunări decât să aleagă magistrații și consilierii, și să încredințeze conducerea afacerilor de stat unui grup restrâns, așa cum se întâmplă astăzi în aristocrația Veneției. Din acest motiv, înclinația lor către dizolvare nu este mai mare decât cea a monarhiilor, consiliul de stat fiind similar în ambele.

CAPITOLUL XXV

Supușii nu trebuie să-și urmeze judecățile personale în materie de controverse religioase

1. După ce am arătat că, în toate republicile, necesitatea menținerii păcii și guvernării cere existența unei puteri, învestită fie într-un om fie într-o adunare, care să poarte numele de putere suverană și față de care neascultarea nu este permisă nici unui membru al acelei republici, acum intervine o dificultate care, dacă nu este înlăturată, duce la concluzia că este împotriva legii ca cineva să își asigure

propria pace și să-și apere viața, căci ar fi împotriva legii ca cineva să se pună pe sine sub comanda unei asemenea suveranități absolute, așa cum este necesar. Iar dificultatea este aceasta: noi avem Cuvântul lui Dumnezeu ca regulă a acțiunii noastre, iar dacă noi ne supunem și oamenilor, obligându-ne să facem acele lucruri pe care ni le ordonă, atunci când ordinul lui Dumnezeu și acela al oamenilor sunt diferite, noi trebuie să îl ascultăm pe Dumnezeu mai curând decât pe oameni. În consecință, pactul de obediență generală față de oameni este împotriva legii.

2. Această dificultate nu are o vechime prea mare. La evrei nu exista o asemenea dilemă, deoarece legea lor civilă și cea divină erau una și aceeași lege a lui Moise, ai cărei interpreți erau preoții, a căror putere era subordonată puterii regelui, așa cum era puterea lui Aaron față de aceea a lui Moise. Controversa aceasta nu a fost consemnată la greci, romani sau alți păgâni. Pentru aceștia, legile civile nu erau doar regulile care prescriau dreptatea și virtutea, ci și religia și cultul exterior al lui Dumnezeu, cult ce era considerat adevărata adorare a lui Dumnezeu, *kata na nomina*, adică în acord cu legile civile. Și acei creștini care sunt sub dominația seculară a episcopului din Roma sunt scutiți de această problemă, pentru că ei îi permit lui (suveranului lor) să interpreteze Scripturile, care sunt legea lui Dumnezeu, așa cum crede el de cuviință. Prin urmare, această dificultate intervine printre creștini și îi tulbură numai pe aceia cărora li se permite să înțeleagă Scriptura așa cum pot, fie pe baza interpretării personale, fie pe baza interpretării celor care nu sunt numiți de autoritatea publică. Aceia care își urmează propria interpretare cer mereu libertate de conștiință, iar cei care urmează interpretarea celor care nu sunt numiți de suveranul republicii reclamă o putere în materie de religie care să fie ori deasupra puterii civile, ori măcar una care să nu depindă de aceasta.

3. Pentru a înlătura acest scrupul al conștiinței privitor la ascultarea legilor omenești pentru cei care interpretează ei înșiși cuvântul lui Dumnezeu ce se găsește în Sfintele Scripturi, eu le propun pentru considerație, mai întâi, ideea că nici o lege omenească nu are intenția de a constrânge conștiința unui om, ci doar acțiunile sale. Întrucât nimeni, cu excepția lui Dumnezeu, nu poate să cunoască inima sau conștiința unui om înainte ca ea să se manifeste printr-o acțiune, fie a limbii, fie a unei alte părți a corpului, legea care ar încerca acest lucru ar avea un efect nul, pentru că nimeni nu poate discerne, decât prin intermediul cuvântului sau al unei alte acțiuni, dacă o asemenea lege este respectată sau încălcată. Nici măcar apostolii nu au pretins o autoritate asupra conștiințelor oamenilor în legătură cu credința pe care o predicau, ci numai persuasiune și învățătură. De aceea Sf. Pavel spune în 2 Cor. 1:24, scriind către corinteni privitor la controversele lor, că el și restul apostolilor *nu aveau nici o autoritate asupra credinței lor, ci erau doar niște ajutoare trimise spre a-i face fericiți.*

4. Cât despre acțiunile oamenilor ce decurg din conștiințele lor, reglementarea acestora este singurul mijloc care asigură pacea. Dacă ele nu sunt conforme justiției, atunci e imposibil ca dreptatea față de Dumnezeu și pacea dintre oameni să se întâlnească în religia ce ne învață că *dreptatea și pacea trebuie să se îmbrățișeze* și în care avem atâtea precepte ale ascultării absolute a autorității omenești. În Mat. 23:2-3 avem acest precept: *Scribii și fariseii stau în jilțul lui Moise, deci tot ceea ce vă poruncesc ei trebuie să faceți.* Și totuși scribii și fariseii nu erau preoți, ci oameni cu autoritate seculară. Și din nou Luc. 11:17, *Fiecare regat divizat va fi pustiit*; și nu este oare divizat acel regat unde acțiunile fiecăruia sunt conduse după opinia fiecăruia sau după conștiința sa, și totuși se ajunge la acțiuni

care tulbură pacea [civilă]? Din nou, Rom. 13:5, *Trebuie să te supui, nu doar de frică ci și pentru binele conștiinței.* Tit. 3:1, *Amintește-le că sunt supușii principilor și puterilor* [politice]. 1 Petr. 2, 3, 13-14: *Supuneți-vă tuturor ordinelor omenești, de dragul Domnului, fie că e vorba de rege, de superiori, de guvernatori, ca acelora care sunt trimiși de către El pentru pedepsirea răufăcătorilor.* Iuda, versetul 8: *Aceia care visează și care pângăresc carnea și disprețuiesc guvernarea și vorbesc de rău pe cei ce dețin autoritatea* [publică]. În măsura în care toți supușii dintr-o republică au o natură similară copiilor și servitorilor, ceea ce este un ordin pentru aceștia, este un ordin pentru toți supușii. Însă acestora Sf. Pavel le spune, Col. 3:20-22, *Copii, ascultați de părinții voștri în toate; servitori, ascultați-vă stăpânii trupești, în toate.* Iar versetul 23: *Fă cu tragere de inimă, ca pentru Domnul.* Dacă le luăm pe toate acestea în considerare, îmi pare ciudat că cineva, într-o republică creștină, se gândește să nege nevoia ascultării față de autoritatea publică, pe motiv că *e mai bine să asculți de Domnul decât de oameni.* Deși e adevărat că Sf. Petru și apostolii au răspuns astfel consiliului evreilor ce le interzicea să predice doctrina lui Cristos, acesta nu e un motiv ca creștinii să pretindă același lucru împotriva guvernatorilor lor creștini, care le cer ca ei să predice învățătura lui Cristos. Pentru a reconcilia această aparentă contradicție dintre obediența doar față de Dumnezeu și aceea doar față de om, să considerăm mai întâi un supus creștin sub un suveran creștin, apoi sub unul necredincios.

5. Sub un suveran creștin, trebuie să luăm în considerare în ce privințe Dumnezeu cel Atotputernic ne interzice să ascultăm și în care nu. Situațiile în care ne este interzis să ascultăm sunt doar acelea ce implică o negare a credinței care e necesară pentru mântuirea noastră, căci altfel nu e nici un temei pentru neascultare. Pentru ce ci-

neva și-ar asuma riscul unei morți seculare, mâniindu-l pe superiorul său, dacă nu ar fi teama de moartea eternă ce ar urma ? Trebuie deci să cercetăm care sunt aceste articole ale credinței pe care Mântuitorul și apostolii săi le-au declarat ca atare, și care fac imposibilă mântuirea pentru cineva care nu crede în ele. [Trebuie să cercetăm] și celelalte articole care sunt acum în dispută și să facem distincția între secte (papistașă, luterană, calvinistă, arminiană[1] etc.), tot așa cum în vechime se vorbea despre pauliști[2], apolonieni[3], cefasieni[4], și să vedem de ce, dacă cineva aderă la ele, nu trebuie să nege obediența datorată superiorilor săi. Cât despre articolele credinței necesare mântuirii, le voi numi **fundamentale**, iar toate celelalte le numesc **adăugate.**

6. Dincolo de orice controversă, nimic nu este mai necesar în vederea mântuirii decât credința în următorul lucru, că Isus este Mesia, adică Cristos. Această propoziție este explicată în felurite chipuri, dar sensul ei este unul singur, anume *că el este unsul lui Dumnezeu*, fiindcă acest lucru este indicat de cuvântul „Cristos", *că el este regele adevărat și legitim al Israelului, fiul lui David, și Mântuitorul lumii, al lui Israel și mântuirea divină, cel care vine în lume, fiul lui Dumnezeu* și (ceea ce doresc anume să fie luat aminte, împotriva noii secte a arienilor[5]), *fiul zămislit*

[1] O mișcare religioasă olandeză, influentă în Anglia secolului al XVII-lea. Pornind de la ideile lui Iacobus Arminius, un teolog de la Universitatea din Leiden, arminienii se opuneau doctrinei predestinării adoptate de calviniști.

[2] Discipolii Sf. Pavel.

[3] Discipolii lui Apollo din Efes, menționați de 1 Cor.

[4] Un alt grup al bisericii din Corint, menționat în aceeași epistolă de Sf. Pavel.

[5] Sectă creștină, al cărei nume provine de la Arius din Alexandria (250–336), și care susținea că Cristos ar fi avut doar o natură creată, omenească.

din Dumnezeu; Fapte 3:13, Evrei 1:5; 5:5, *singurul fiu zămislit al lui Dumnezeu*; Ioan 1:14-18; Ioan 3:16-18; 1 Ioan 4:9, *că el era Dumnezeu*; Ioan 1:1; Ioan 20: 38, *că plinătatea lui Dumnezeu s-a întrupat în el*. Mai mult, *Cel Sfânt, Cel Sfânt al lui Dumnezeu, iertătorul păcatelor, cel care s-a ridicat din morți*: toate acestea sunt explicații și părți ale acestui articol general, anume *că Isus este Cristos*. Prin urmare acest punct, împreună cu explicațiile sale, este fundamental, evident, la fel ca tot ceea ce este dedus de aici, precum credința în Dumnezeu-Tatăl: Ioan 12:44, *Cel care crede în mine crede nu în mine ci în cel care m-a trimis*; 1 Ioan, 2:23, *Cel care îl neagă pe Fiu nu îl va avea pe Tată*, credința în Spiritul Sfânt, despre care Cristos spune, Ioan 14:26, *Cel care alină, Spiritul Sfânt, pe care Tatăl l-a trimis în numele meu*; și Ioan 15:26, *Însă când cel care alină va veni, pe care eu îl trimit de la Tatăl, Spiritul adevărului*: credința în Scripturi, prin care credem aceste articole, și credința în nemurirea sufletului, fără de care nu putem crede că există un Mântuitor.

7. După cum acestea sunt articole fundamentale ale credinței, necesare mântuirii, tot astfel ele sunt necesare numai ca o chestiune de credință și esențiale doar pentru destinul unui creștin, așa cum reiese limpede și din multe pasaje din Sfintele Scripturi: Ioan 5:39, *Caută Scripturile, pentru că prin ele crezi că vei avea viață eternă și ele sunt cele care mărturisesc despre mine*. Întrucât Scriptura la care se referă acest text este Vechiul Testament (cel Nou nefiind încă scris), credința în ceea ce s-a scris în Vechiul Testament despre Mântuitorul nostru era suficientă pentru obținerea vieții eterne, însă în Vechiul Testament nu se revelează nimic despre Cristos, doar că el e Mesia, împreună cu acele lucruri ce depind de articolele fundamentale. Prin urmare, aceste articole fundamentale sunt suficiente pentru mântuire ca și pentru credință. Ioan,

6:28-29: *Atunci ei i-au spus: Ce trebuie să facem ca să lucrăm lucrarea lui Dumnezeu? Iar Cristos le-a răspuns: Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, să credeți în acela pe care El l-a trimis.* Așa încât articolul care trebuie crezut este acesta, că *Cristos a venit de la Dumnezeu și cine crede asta lucrează lucrarea lui Dumnezeu.* Ioan 11:26-27, *Cel care trăiește și crede în mine, nu va muri în veci. Crezi asta? Ea îi spuse: Da, Doamne, cred că tu ești Cristos, Fiul lui Dumnezeu, care trebuie să vină în lume.* De aici rezultă că acela care crede acest lucru nu va muri niciodată. Ioan 20:31, *Aceste lucruri sunt scrise, ca să putem crede, că Isus este Cristos, Fiul lui Dumnezeu; și dacă credem asta, vom avea viață prin numele său.* De aici decurge că acest punct fundamental e tot ceea ce este necesar în ceea ce privește credința necesară mântuirii noastre. 1 Ioan 4:2, *Fiecare spirit ce mărturisește că Isus Cristos s-a întrupat este din Dumnezeu*: 1 Ioan 5:1, *Cine crede că Isus este Cristos este născut din Dumnezeu*; și versetul 4: *Cine este acela care învinge lumea, dacă nu cel care crede că Isus este Fiul lui Dumnezeu?* Și versetul 13: *Aceste lucruri le-am scris pentru voi care credeți în numele Fiului Domnului, ca să știți că ați dobândit viața eternă.* Fapte 8:36-37, *Eunucul a zis: Aici este apa, ce trebuie să fac ca să fiu botezat? Iar Filip i-a zis: Dacă crezi din toată inima, atunci poți* [să fii botezat]. *El răspunse și zise, Cred că Isus Cristos este fiul lui Dumnezeu.* Acest articol a fost prin urmare suficient pentru ca cineva să primească botezul, altfel spus să devină creștin. Fapte 16-30, *Temnicerul s-a aruncat la pământ în fața lui Paul și a lui Silas și a zis: Domnilor, ce trebuie să fac ca să fiu mântuit? Iar ei spuseră: Crezi în Domnul Isus Cristos.* Iar predica Sfântului Petru, în ziua de Paște, nu a fost altceva decât o explicație a faptului că Isus a fost Cristos. Și atunci când cei care l-au auzit l-au întrebat: „Ce trebuie să facem?", el le-a spus, Fapte 2:38,

Îndreptați-vă viețile și botezați-vă fiecare dintre voi în numele lui Isus Cristos, pentru iertarea păcatelor. Rom. 10:9, *Dacă mărturisești cu gura ta pe Domnul Isus și crezi în inima ta că Dumnezeu l-a ridicat din morți, atunci vei fi mântuit.* La acestea se poate adăuga că oricând Mântuitorul nostru Cristos a încuviințat credința vreunui om, propoziția crezută (dacă aceasta e să fie extrasă din text) este întotdeauna unul dintre aceste articole fundamentale înainte menționate, ori ceva echivalent, precum credința centurionului din Mat. 8:8, *Spune doar acel cuvânt și servitorul meu va fi vindecat*; crezând că este omnipotent; credința femeii, care avea o odraslă, Mat. 9:21, *Dacă pot să ating marginea veșmântului său*; ceea ce implică faptul că el era Mesia; credința cerută orbilor, Mat. 9:28, *Crezi tu că sunt în stare să fac asta?*; credința femeii din Canaan, Mat. 15:22, că el era *fiul lui David*, ceea ce implică același lucru. Și așa se întâmplă, fără excepție, în fiecare din aceste pasaje unde Mântuitorul aprobă credința cuiva, și întrucât sunt prea numeroase ca să le amintesc aici, le omit și le las pe seama curiozității celui care nu este încă convins. Și pentru că nici o altă credință nu era necesară, nu era nevoie nici de vreo altă învățătură, pentru că profeții Vechiului Testament nu au predicat alta, iar Ioan Botezătorul nu a predicat decât iminența regatului ceresc, altfel spus, a regatului lui Cristos. Aceeași a fost și misiunea apostolilor, Mat. 10:7, *Duceți-vă și predicați și spuneți „Regatul ceresc e aproape!"*. Iar Pavel predicând printre evrei, Fapte 18:5, nu a făcut altceva decât să mărturisească evreilor că *Isus era Cristos.* Iar păgânii nu i-au luat altfel în seamă pe creștini, decât pentru că duceau vorba că *Isus era rege*, strigând, Fapte 17:6, *Aceștia sunt cei care au răsturnat ordinea lumească și iată-i acum, aceia pe care Iason i-a primit. Și toți aceștia se împotrivesc decretelor lui Cezar, spunând că există un alt rege, unul Isus.* Și aceasta

era concluzia prezicerilor lor, concluzia mărturisirilor celor care credeau, fie că e vorba de oameni sau de diavoli. Acesta era titlul crucii sale, *Isus din Nazaret, regele iudeilor*; acesta este motivul coroanei de spini, a sceptrului de mărăcini și a crucii purtate în spinare; acesta era subiectul osanalelor; acesta era titlul prin care Mântuitorul, poruncind să se ia bunurile altuia, i-a făcut să spună *Domnul are nevoie!*, și pe baza acestui titlu a eliminat din templu piața profană ce se ținea acolo. Nici apostolii înșiși nu au crezut mai mult decât că *Isus era Mesia* și nici nu au înțeles mai mult de aici, pentru că ei au realizat că Mesia nu era altceva decât un rege secular, doar până la învierea Mântuitorului nostru. Mai mult, acest articol că *Cristos este Mesia* e dovedit ca fundamental prin acest cuvânt sau prin echivalentul său ce se întâlnește în diverse locuri. Auzind confesiunea lui Petru, Mat. 16:16, *Tu ești Cristos, fiul lui Dumnezeu cel viu,* Mântuitorul nostru, versetul 18, a zis, *Pe această piatră îmi voi clădi biserica*. Acest articol este prin urmare întreaga temelie a bisericii lui Cristos. În Rom. 15:20, Sf. Pavel a spus: *M-am străduit să predic Scriptura nu acolo unde Cristos a fost numit, pentru că aș fi clădit pe temelia altuia.* În I Cor. 3:10, Sf. Pavel, atunci când îi mustră pe corinteni pentru sectele lor și pentru doctrinele și disputele lor curioase, el distinge între articole fundamentale și articole derivate, și spune, *Am așezat temelia și altcineva clădește pe ea, dar fiecare trebuie să fie atent cum clădește pe ea. Nici o altă temelie nu poate fi așezată decât aceea ce s-a așezat, care este „Isus este Cristos"*. Col. 2-6, *Așa cum l-ați primit pe Isus Domnul, așa să umblați întru el, să prindeți rădăcini și să clădiți întru el, statorniciți în credință.*

8. După ce am arătat că această propoziție, *Isus este Cristos*, este singurul articol necesar și fundamental al credinței, voi mai invoca niște citate pentru a dovedi că alte articole,

deși ar putea fi adevărate, nu e necesar să fie crezute, și că cineva poate fi mântuit chiar și dacă nu le crede. Mai întâi, dacă cineva nu poate fi mântuit fără ca inima lui să fie încredințată care este adevărul în toate controversele ce au apărut acum în toată această agitație privitoare la religie, nu văd cum cineva dintre cei care trăiesc acum mai poate fi mântuit, căci ar trebui să fie un mare teolog, plin de subtilitate și de cunoștințe rare. De ce ar crede cineva că Mântuitorul nostru care spune, Mat. 11:30, că *jugul său e ușor*, ar reclama o ispravă atât de dificilă? Și cum ar putea copiii mici să creadă? Mat. 18:6; sau cum am putea crede că bunul tâlhar a fost suficient de catehizat pe cruce? Oare Sf. Pavel a fost un creștin așa de perfect la convertirea sa? și cu toate că ar trebui să ne așteptăm la mai multă ascultare din partea aceluia căruia i s-au explicat articolele fundamentale decât din partea celui care le-a primit implicit, totuși nu e nevoie de mai multă credință într-unul decât în altul. Dacă e adevărat că *fiecare din cei care va mărturisi cu gura pe Domnul Isus și va crede în inima sa că Domnul l-a sculat din morți, va fi mântuit*, Rom. 10:9; și *oricine crede că Isus este Cristos, este născut din Dumnezeu*, atunci convingerea că acest articol e adevărat este suficientă pentru mântuirea oricui, în ce privește credința. Și dacă acela nu crede că Isus este Cristos, orice altceva ar crede, el nu poate fi mântuit. Rezultă de aici că nu se cere de la un om mai mult decât de la altul, în materie de credință.

9. În legătură cu aceste articole fundamentale nu sunt multe controverse între creștini, deși există destule altele între diferitele secte. De aceea controversele cu privire la religie sunt toate despre chestiuni lipsite de necesitate pentru mântuire, însă unele sunt doctrine care sunt produse de raționamentul omenesc, fiind extrase din aceste articole fundamentale, spre exemplu, doctrinele care privesc maniera prezenței reale, unde sunt amestecate articole ale

credinței privitoare la omnipotența și divinitatea lui Cristos cu principii ale lui Aristotel și ale peripateticilor privitoare la substanță și accident, specii, *hypostasis* și subzistență și deplasarea accidentelor dintr-un loc în altul, unele dintre aceste cuvinte neavând nici un înțeles și nefiind nimic altceva decât născocirile sofiștilor greci. Aceste doctrine sunt condamnate explicit în Col. 2:8, unde după ce Sf. Pavel i-a îndemnat *să prindă rădăcini și să clădească întru Isus*, i-a atenționat: *Atenție să nu fie cineva care să vă strice prin filozofie și prin înșelătorii vane, prin tradițiile oamenilor, în acord cu cele lumești.* Acestea sunt doctrine precum cele extrase din unele locuri din Scripturi, și care nu privesc articolele fundamentale, ci țin de rațiunea omenească, cum ar fi acelea privitoare la înlănțuirea cauzelor și la predestinarea divină. Ele sunt amestecate și cu filozofia, ca și cum ar fi posibil pentru oameni, care nu știu în ce fel Dumnezeu vede, aude sau vorbește, să știe totuși ce intenții are el și care este soarta pe care a stabilit-o fiecăruia. Prin urmare, nu trebuie să examinăm pe baza rațiunii nici un articol din Scriptură și nu trebuie să tragem consecințe, pe baza rațiunii, privitoare la natura lui Dumnezeu cel Atotputernic, pentru că rațiunea nu e capabilă să facă asta. De aceea Sf. Pavel, în Rom. 12:3, ne oferă o regulă bună: *Ca nici un om să nu pretindă că înțelege ceva deasupra capacității sale de înțelegere, ci să înțeleagă cu măsură.* Exact asta nu fac cei care pretind că interpretarea pe care o dau ei Scripturii e rațională, când de fapt ea privește lucruri ce sunt incomprehensibile. Această controversă privitoare la predestinarea divină și la libera voință a omului nu este specifică creștinilor. Există volume întregi despre acest subiect, care este desemnat ca „soartă și întâmplare" în disputele dintre epicurieni și stoici[1]. În

[1] Nu e evident la care volume se referă Hobbes, pentru că o bună parte din scrierile pe care le menționează nu s-au transmis, dar

consecință, aceasta nu este o chestiune de credință, ci de filozofie, și tot astfel sunt toate chestiunile referitoare la toate celelalte puncte, cu excepția celor fundamentale amintite mai înainte. Dumnezeu îl primește pe om indiferent ce opinie are acesta. În timpul Sf. Pavel apăruse o controversă, dacă un creștin ne-evreu poate mânca fără grijă tot ceea ce un creștin evreu nu putea. Evreul l-a condamnat pe ne-evreu pentru ce a mâncat, la care Sf. Pavel a spus, Rom. 14:3, *Cel care nu mănâncă să nu îl judece pe cel care mănâncă, pentru că Dumnezeu l-a primit.* Iar în versetul 6 privitor la chestiunea respectării zilelor sfinte, când evreii și ne-evreii aveau o dispută, el le-a spus, *Cel care respectă ziua, o respectă întru Domnul, iar cel care nu o respectă, nu o respectă întru Domnul.* Iar cei care se chinuie luând în seamă aceste chestiuni și care, în consecință, se împart astfel în secte, nu pot să fie numiți credincioși zeloși, străduința lor fiind doar carnală, ceea ce este confirmat de Sf. Pavel, 1 Cor. 3:4, *Când unul zice „Eu sunt din Paul" iar altul zice „Eu sunt din Apollos", nu sunt ei din carne?* Acestea nu sunt chestiuni ale credinței, ci ale intelectului, prin care, în acord cu impulsurile cărnii, oamenii încearcă să câștige autoritate unul asupra altuia. Nimic nu e cu adevărat o chestiune de credință decât că Isus este Cristos, așa cum mărturisește și Sf. Pavel, 1 Cor. 2:2, *Eu am prețuit la voi nu cunoașterea altor lucruri ci doar a lui Isus, care a fost crucificat.* Iar Tim. 6:20-21, *O, Timotei, ține ceea ce ți s-a încredințat și evită vorbăria profană și zadarnică și confruntările a ceea ce fals se numește „știință", care o mărturisesc unii ce rătăcesc în materie de credință.* 2 Tim. 2:16, *Ține-te departe de vorbăria profană și zadarnică* etc. Versetul 17: *De acest fel sunt Hy-*

subiectul este evident unul interesant pentru filozoful englez, care se va angaja mai târziu într-o dispută cu episcopul Bramhall cu privire la libertate și necesitate.

menaeus și Philetus, care au rătăcit față de adevăr, spunând că Învierea s-a petrecut deja. Atunci Sf. Pavel a arătat că întrebările formulate de rațiunea omenească, deși pot porni de la articolele fundamentale, sunt nu numai inutile, dar și cât se poate de primejdioase pentru credința unui creștin. Din aceste citate eu trag doar această concluzie generală, că nici articolele care sunt acum disputate între creștinii de diferite secte și nici acelea care vor fi vreodată materie de controversă, cu excepția celor ce sunt conținute în acest articol, *Isus este Cristos*, nu sunt necesare pentru mântuire și nici pentru credință, deși, pentru binele subordonării, se poate să existe obligația de a nu le respinge.

10. Cu toate că, în ce privește credința, pentru mântuire nu e nevoie de mai mult, lucru care reiese limpede deja din Sfintele Scripturi, decât să credem în acele articole fundamentale ce au fost expuse, totuși mai e nevoie și de alte lucruri ce țin de subordonare. După cum nu e de ajuns în regatele seculare (pentru a evita pedepsele pe care le pot aplica regii) să admitem doar dreptul și titlul regelui, fără să ascultăm de legile sale, tot așa nu e de ajuns să admitem că Mântuitorul Cristos este regele ceresc, lucru în care constă credința creștină, dacă nu ne străduim să ascultăm și de legile sale, care sunt legile regatului ceresc, lucru în care constă obediența creștină. În măsura în care legile regatului ceresc sunt legile naturii — așa cum s-a arătat în partea I, capitolul XVIII — nu numai credința, ci și respectarea legilor naturii, în virtutea cărora un om este numit „drept" sau „just" (în sensul în care dreptatea nu este luată doar ca absență a oricărei vinovății, ci și ca o străduință și voință constantă de a face ce e drept), nu numai credința ci și această dreptate, care este un efect al său și care e numită „pocăință" și uneori „lucrare", este necesară mântuirii. Așa încât atât credința cât și dreptatea duc ambele la mântuire, iar în accepțiunea generală a termenului „absolvire" se spune pe drept că ambele absolvă,

cum tot pe drept lipsa oricăreia dintre ele se spune că condamnă. Merită pedeapsa nu doar cel care îi rezistă unui rege pentru că are vreo îndoială asupra titlului său, ci și cel care o face datorită dezordinii pasiunilor sale. Când credința și lucrarea sunt separate, nu numai că credința este numită „moartă" fără lucrare, dar și lucrarea este numită „moartă" dacă este fără credință. De aceea Sf. Iacov 2:17 spune: *Dacă credința nu înfăptuiește lucrare, ea este moartă în sine*; și versetul 26: *Așa cum corpul fără spirit e mort, tot așa credința fără lucrare este moartă.* Iar Sf. Pavel, Evr. 6:1, numește lucrarea fără credință, o lucrare moartă, atunci când spune, *Nu așeza temelia pocăinței pe o lucrare moartă.* Prin această lucrare moartă se înțelege nu obediența și dreptatea omului interior, ci *opus operatum*, sau acțiunea exterioară, ce decurge din teama de pedeapsă sau din dorința de glorie lumească și din dorința de a fi onorat de oameni. Acestea pot fi separate de credință și pot să nu ducă la absolvire. De aceea Sf. Pavel, Rom. 4, exclude respectarea legii dintre lucrurile ce duc la absolvirea păcătosului. Conform legii lui Moise care este aplicată acțiunilor oamenilor și care cere absența vinovăției, toți oamenii ar putea fi damnați și de aceea omul nu este absolvit prin lucrare, ci doar prin credință. Însă dacă lucrarea este luată ca fiind și impulsul de a o înfăptui, adică dacă voința este luată ca fapt, sau dreptatea internă ca dreptate externă, atunci lucrarea contribuie la mântuire. Așa este cazul la Sf. Iacov, 2:24, *Vedem cum prin lucrare cineva e absolvit, nu doar prin credință.* Ambele sunt adăugate mântuirii, cum e în Marc. 1:15, *Căiește-te și crede în Evanghelie.* Iar în Luc. 18:18, când un anume conducător l-a întrebat pe Mântuitor ce anume trebuie să facă pentru a moșteni viața eternă, el i-a cerut să respecte cele zece porunci, iar când conducătorul i-a spus că le-a ținut, atunci el i-a solicitat credință: *Vinde tot ce ai și urmează-mă.* Iar Ioan 3:36, *Cel care crede în Fiu va avea viața eternă.* Iar *cel care nu*

va crede în Fiu nu va mai avea viață. Aici Ioan alătură în mod evident credința și obediența. Iar în Rom. 1:17, *cei drepți vor trăi prin credință*, nu oricine, ci doar cei drepți. Pentru că *și diavolii cred și tremură*. Însă deși atât credința cât și dreptatea — înțelegând iarăși prin dreptate nu doar absența vinovăției, ci și bunele intenții ale minții, pe care Dumnezeu, considerând voința drept faptă, le numește dreptate — absolvă, totuși partea lor în actul absolvirii trebuie distinsă. Despre dreptate se spune că absolvă nu pentru că șterge păcatul, ci pentru că desemnează pe cineva ca drept și îl pune într-o situație în care poate primi mântuirea, dacă are credință. Însă despre credință se spune că absolvă cu adevărat, pentru că prin ea omul drept este absolvit de acțiunile sale nejuste, ce îi sunt iertate. Și astfel sunt reconciliate citatele din Sf. Pavel și Sf. Iacov, potrivit cărora, pe de-o parte *doar credința poate absolvi* și pe de altă parte că *nu poate să existe absolvire doar prin credință* și unde se arată că pocăința trebuie să contribuie la mântuire.

11. Dacă luăm în considerare aceste lucruri se vede cu ușurință că sub puterea suverană dintr-o republică creștină nu există nici un fel de pericol de damnare ce ar decurge din simpla obedință a legilor omenești. În măsura în care suveranul permite creștinismul, nimeni nu e obligat să renunțe la acea credință care e suficientă pentru mântuirea sa, altfel spus, la articolele fundamentale. Cât despre celelalte articole, deoarece am văzut că ele nu sunt necesare mântuirii, dacă ne potrivim acțiunile noastre după lege, nu numai că facem ce ni se permite, dar facem și ce ni se poruncește, pe baza legii naturii, care este legea morală predicată de însuși Mântuitorul nostru. Aceasta este parte a acelei ascultări ce trebuie să contribuie la mântuirea noastră.

12. Deși este adevărat că orice lucru făcut împotriva conștiinței este un păcat, totuși obedința în aceste cazuri nu e un păcat și nu e împotriva conștiinței. Întrucât

conștiința nu e altceva decât judecata și opinia stabilă a omului, atunci, odată ce el și-a transferat altuia dreptul său de a judeca, ceea ce i se poruncește nu este în mai mică măsură judecata sa decât judecata altuia. Așa se face că ascultând de legi, ascultăm tot de conștiință, deși nu de conștiința proprie. Orice e făcut împotriva conștiinței proprii este un păcat doar atunci când legile i-au lăsat omului libertatea sa [naturală]. Atunci orice ar face un om, nu doar crezând că e rău, ci și îndoindu-se dacă e rău sau nu, este rău. În acest caz, el are dreptul să omită să facă acel lucru.

13. Am dovedit că, în chestiunile controversate, oamenii trebuie să subordoneze opiniile lor autorității din republică. Același lucru este dovedit și de practica acelora care altminteri neagă acest lucru. Cine dintre aceia care având opinii diferite față de alții, și gândind că el are dreptate și celălalt greșește, nu găsește că e rezonabil, dacă el are aceeași opinie ca aceea permisă tuturor cetățenilor, ca și celălalt să își revizuiască opinia? Sau cine nu ar fi mulțumit, dacă nu ar fi în locul acelui om sau dacă nu ar fi în minoritate, ca clericii din întreaga națiune, sau cel puțin adunarea celor care sunt în grațiile sale, să aibă puterea să decidă toate controversele în materie de religie? Sau cine ar fi acela care nu ar fi mulțumit să-și supună opiniile fie papei, fie unui conciliu general sau provincial, ori adunării prezbiteriene a propriei sale națiuni? Și totuși în aceste cazuri el nu se supune la nimic care să fie superior unei autorități omenești. Nu se poate spune că cineva se supune Sfintei Scripturi și în același timp că nu se supune uneia sau alteia dintre interpretări. Altfel, de ce s-ar mai fi instituit guvernarea ecleziastică dacă Sfânta Scriptură ar putea prin sine să facă oficiul de judecător în disputele relative la credință? Pe baza experienței însă, adevărul iese la iveală, anume că oamenii caută nu doar libertatea conștiinței, ci și a acțiunilor, și nu doar aceasta, ci libertatea de a-i aduce pe alții la opiniile lor. Mai mult, fiecare dorește ca au-

toritatea suverană să nu admită alte opinii decât acelea pe care le are el însuși.

14. Prin urmare, nu există nici o dificultate de a asculta atât de Dumnezeu, cât și de oameni. Toată dificultatea stă acum în acest punct, anume dacă cel care a primit credința în Cristos, după ce a fost mai înainte sub autoritatea unui [suveran] necredincios, este prin aceasta scutit de obligație în materie de religie. De vreme ce pactele de obedință sunt încheiate pentru apărarea propriei vieți, în acest caz pare rezonabil să ne gândim că cineva, decât să asculte de ordinele unui necredincios, poate prefera să își dea viața fără să se împotrivească, ori dacă în acest caz dificil el nu cumva e degrevat de obligații. Nici un pact nu obligă dincolo de capacitatea de a-l înfăptui, iar dacă cineva nu poate să îndeplinească o datorie justă atunci când este amenințat cu moartea iminentă, cu atât mai puțin ne putem aștepta ca un om să îndeplinească ceva despre care el crede în inima sa că îl va damna pe vecie. Atât despre scrupulele conștiinței ce pot apărea privitor la ascultarea legilor omenești, la cei care interpretează ei înșiși legile lui Dumnezeu. Rămâne acum să înlăturăm acele scrupule pe care le au cei care lasă controversele lor să fie decise de alții, ce nu sunt numiți de autoritatea suverană. La aceasta am să mă refer în capitolul următor.

Capitolul XXVI

În controversele religioase supușii nu sunt obligați să urmeze judecata vreunei autorități care nu este dependentă de puterea suverană

1. În capitolul precedent am înlăturat acele dificultăți ce stăteau în calea obedienței față de autoritatea omenească

și care izvorau din neînțelegerea titlului și legilor Mântuitorului, primul titlu ducând la credință, iar cel de-al doilea, la dreptatea noastră. Acum, cei care nu sunt de altă opinie ca noi cu privire la titlul și la legile sale ar putea totuși să aibă opinii diferite în privința magistraților săi și a autorității pe care el le-a acordat-o. Aceasta este cauza pentru care mulți creștini au negat obediența față de prinții lor, pretinzând că Mântuitorul Cristos nu le-a acordat acestora poziția lor oficială, ci altora. Spre exemplu, unii spun că i-a dat-o papei, în mod universal, alții unui sinod aristocratic, iar alții unui sinod democratic, propriu fiecărei republici[1], iar magistrații lui Cristos ar fi aceia prin care ne vorbește El. Întrebarea e însă dacă El ne vorbește prin papă, prin adunările[2] de episcopi și predicatori, ori prin aceia care au puterea în fiecare republică.

2. Această controversă a fost cauza a două răzmerițe iscate în deșert împotriva lui Moise. Prima a fost aceea a lui Aaraon și a surorii sale Miriam care s-au opus lui Moise pentru că și-a luat o femeie etiopiană. Și pentru a formula disputa dintre ei și Moise avem Num. 12:2, unde citim aceste cuvinte: *Oare Domnul a vorbit numai prin Moise? Nu a vorbit și prin noi?* Iar Domnul auzind acestea și altele asemenea, a pedepsit-o pe Miriam, iertându-l pe Aaraon pentru pocăința sa. Acesta este cazul cu cei care opun preoțimea suveranității. Cealaltă a fost aceea a lui Core, Datan și Abiron, care s-au adunat, împreună cu două sute cincizeci de căpitani, împotriva lui Moise și lui Aaraon. Disputa lor era următoarea: *Dacă Dumnezeu nu era cu mulțimea, ca și cu Moise, și dacă fiecare om nu era la fel de sfânt precum el.* În Num. 16:3, ei spun: *Vă luați prea mult asupra voastră, dacă întreaga congregație e sfântă, fiecare*

[1] Aceasta pare o referință la modurile de organizare ale bisericilor catolică, anglicană și scoțiană.

[2] *Convocations* (în lb. engleză, în original).

dintre ei, iar Domnul e cu ei; prin urmare, vă ridicați voi împotriva congregației Domnului? Și acesta e cazul cu aceia care se bazează pe conștiințele lor proprii și se unesc ca să ia guvernarea în materie de religie din mâinile celui sau celor care au puterea suverană în republică. Despre cât de mult îi place acest lucru lui Dumnezeu se vede din pedeapsa cruntă aplicată lui Core și complicilor săi.

3. Prin urmare, în guvernarea lui Moise nu exista o putere civilă sau spirituală care să nu fie derivată din el. Nici în statul lui Israel, așa cum era el sub regi, nu exista vreo putere lumească prin care regii să poată fi obligați ori supușii să fie îndrituiți să le reziste în vreun caz. Deși profeții, pe baza unei alegeri extraordinare, îi admonestau adesea și îi amenințau, totuși ei nu aveau vreo autoritate asupra lor. Prin urmare printre evrei, puterea spirituală și seculară era mereu în aceleași mâini.

4. Mântuitorul nostru Cristos, fiind regele legitim al evreilor în particular, ca și rege al regatului ceresc, a folosit, în ce privește numirea magistraților, aceeași formă de guvernare ca și Moise. După numărul copiilor lui Iacov, Moise și-a luat, cu împuternicirea lui Dumnezeu (Num. 1:4), doisprezece oameni, aleși fiecare dintre căpeteniile triburilor, care să-l asiste în conducerea Israelului. Iar aceștia doisprezece, versul 24, sunt numiți *prinții Israelului, doisprezece oameni, câte unul de la casa tatălui său.* Despre aceștia se spune, în Num. 7:2, *că stăpânesc peste casele taților lor și că sunt prinți peste triburi și peste cei care sunt numărați.* Iar aceștia erau egali între ei. Tot astfel Mântuitorul nostru și-a luat doisprezece apostoli care să-l urmeze pe scara autorității, despre care se spune în Mat. 19:28, *Când fiul lui Dumnezeu va sta pe tronul măreției sale, aceia care mă vor urma la învierea tuturor lucrurilor vor sta și ei pe douăsprezece tronuri și vor judeca cele douăsprezece triburi ale lui Israel.* Privitor la egalitatea celor

doisprezece apostoli, Mântuitorul nostru spune, Mat. 20:25, *Noi știm că seniorii ginților au autoritate asupra lor* etc. Versetul 26: *Dar nu va fi la fel între voi, ci oricare va fi mai mare dintre voi, acela să fie servitorul vostru.* Iar Mat. 23:11, *Acela care e cel mai mare dintre voi, acela să fie servitorul vostru.* Cu puțin mai înainte, versetul 8: *Să nu fie numit Rabbi, pentru că unul este învățătorul vostru Cristos, toți ceilalți suntem frați.* Iar Fapte 1, când Matei a fost selectat să fie apostol, deși Sf. Petru a jucat rolul de *prolocutor*[1], totuși nimeni nu și-a asumat autoritatea alegerii, ci s-a tras la sorți.

5. Moise primește poruncă de la Dumnezeu, în Num. 11:16, *Adună șaptezeci de oameni dintre bătrânii Israelului despre care știi că sunt prezbiterii poporului și că guvernează și adu-i în tabernacol* etc. Iar Moise a făcut astfel, versetul 24. Aceștia au fost aleși să îl ajute pe Moise să ducă povara guvernării, așa cum reiese din versetul 17 al aceluiași capitol. Și cum cei doisprezece prinți ai triburilor erau după numărul copiilor lui Iacov, tot așa erau și cei șaptezeci de prezbiteri după numărul persoanelor care au coborât cu Iacov în Egipt. Tot astfel și Mântuitorul nostru în regatul său ceresc, biserica, a ales din numărul tuturor celor care cred în el, șaptezeci de persoane, care au fost unse ca cei șaptezeci de discipoli, cărora le-a dat puterea să predice Evanghelia și să boteze.

6. Prin urmare, în timpul Mântuitorului, ierarhia bisericii consta, pe lângă cel care era capul acesteia, din doisprezece apostoli, care erau egali între ei, însă numiți peste alții, precum cele douăsprezece căpetenii de trib; și șaptezeci de discipoli, care dețineau, fiecare, puterea de a boteza și de a predica, și de a ajuta la guvernarea întregii turme.

[1] Cineva care vorbește în numele altuia (în lb. latină, în original).

7. Dacă în republica instituită de Moise nu exista doar un mare preot pentru acel timp, ci și o succesiune și un ordin al preoților, se pune întrebarea de ce Mântuitorul nostru Cristos nu a prescris și el același lucru? La aceasta se poate răspunde că demnitatea de mare preot, în măsura în care privește autoritatea, era în persoana lui Cristos, pentru că el era Cristos-Rege. În felul acesta își asumase și Moise acest oficiu, Aaraon jucând doar un rol delegat. Deși Aaraon era mare preot, totuși era hirotonisit de Moise (Ieș. 29:1). Toate ustensilele sacrificiului, ca și alte lucruri sfinte, erau decise de Moise. În esență, întreaga lege levitică a fost pusă de Dumnezeu în mâinile lui Moise, care era pentru Aaraon un zeu, iar Aaraon era pentru el o gură [prin care el vorbea]. Cât despre aspectul liturgic, nu putea fi numit un alt mare preot decât el însuși, pentru că de vreme ce Mântuitorul nostru era el însuși cel sacrificat, cine altul decât el însuși l-ar fi putut oferi? Iar despre celebrarea sacrificiului care a urmat, Mântuitorul nostru a acordat darul preoției celor pe care i-a numit să guverneze biserica.

8. După înălțarea Mântuitorului nostru, apostolii s-au risipit pentru a predica Evanghelia și pe măsură ce ei converteau la credință mai mulți oameni, din diferite orașe sau regiuni, ei alegeau pe aceia care li se păreau nimeriți pentru a-i îndruma pe ceilalți în materie de învățătură și de viață pe potriva legii lui Cristos și pentru a le explica misterul încarnării lui Cristos, altfel spus, potriviți pentru a propovădui pe Mesia. Dintre acei prezbiteri, unii erau subordonați altora, după cum au socotit apostolii care i-au ales. Astfel Sf. Pavel i-a acordat lui Tit autoritatea de a numi pe prezbiterii din Creta și de a îndrepta lucrurile care erau acolo strâmbe. Așa încât Tit numea prezbiterul, fiind prezbiter el însuși, Tit. 1:5, *Din acest motiv v-am lăsat în Creta, ca să continuați să îndreptați lucrurile care au rămas*

de îndreptat și să numiți prezbiteri în fiecare oraș, unde cuvântul este *katasteses*, adică să constituie; de unde rezultă că, în timpurile apostolilor, un prezbiter avea autoritatea asupra altuia, pentru a-l numi și pentru a-l conduce. În 1 Tim. 5:19, Timotei prezbiterul este numit să judece diferendele dintre alți prezbiteri. Iar în Fapte 14:23, se spune despre discipoli că au numit prezbiteri pentru toate congregațiile în care au predicat; și deși cuvântul este *cheirotonesantes*, totuși el nu înseamnă alegere prin ridicare de mâini, ci pur și simplu numire. La greci, unde toți erau fie sub o guvernare populară, fie sub una oligarhică, alegerile obișnuite de magistrați erau făcute pe bază de ridicare de mâini, și astfel s-a ajuns ca acel cuvânt să semnifice doar alegerea sau numirea, oricum ar fi fost acestea făcute. Și astfel, în biserica primitivă, ierarhia bisericii era următoarea: apostolii, prezbiteri care guvernau alți prezbiteri, și prezbiteri care nu guvernau, dar care aveau datoria să predice, să administreze sacramentele, și să ofere rugăciuni și mulțumiri în numele poporului. În acel timp nu exista nici o diferență între termenii „episcop" și „prezbiter". Însă imediat după timpul apostolilor, cuvântul „episcop" a ajuns să desemneze acel prezbiter care guverna peste alți prezbiteri, iar ceilalți prezbiteri au fost numiți „preoți", termen care semnifica același lucru ca „prezbiter". Și astfel guvernarea episcopală are un model divin în cei doisprezece conducători și șaptezeci de prezbiteri ai Israelului, în cei doisprezece apostoli și șaptezeci de discipoli ai Mântuitorului; ca și în prezbiterii care guvernau și în cei care nu guvernau, din timpul apostolilor.

9. Atât despre magistrații numiți peste turma lui Cristos în timpul bisericii primitive. Funcțiile de preot sau de preoteasă erau subordonate turmei, iar ei trebuiau să-i servească pe credincioși în acele lucruri care țineau de treburile lor seculare. Următorul lucru pe care trebuie să îl

considerăm este autoritatea pe care Mântuitorul nostru le-a acordat-o fie asupra celor care au fost convertiți de aceștia fie asupra celor care urmau să fie convertiți. Cât despre aceștia din urmă, care deocamdată erau în afara bisericii, autoritatea pe care Mântuitorul nostru a dat-o apostolilor săi nu era decât aceasta: să predice că Isus este Cristos, să le explice acest lucru în legătură cu toate chestiunile care privesc regatul ceresc și să îi convingă pe oameni să îmbrățișeze credința în Mântuitorul nostru, însă să nu forțeze pe nimeni să le fie supus. Întrucât legile regatului ceresc, așa cum s-a arătat în partea I, capitolul XVIII, secțiunea 10, sunt dictate doar de conștiință, nu era potrivit cu stilul Regelui Ceresc să îi constrângă pe oameni să își subordoneze lui acțiunile, ci doar să îi sfătuiască. Nu era potrivit pentru cel care profesa că suma legii sale e dragostea să-și asigure obediența pe baza fricii de pedeapsa seculară. Iată de ce oamenii puternici din această lume, cei care îi țin pe alții în supunșenie pe baza forței, sunt numiți în Scriptură „vânători", iar Mântuitorul i-a numit pe cei pe care i-a pus să atragă lumea la sine, „pescari". Iată de ce el a spus lui Petru și lui Andrei în Mat. 4:19, *Urmați-mă, și vă voi face pescari de oameni.* Iar Luc. 10:3, *Iată*, spune Cristos, *vă trimit ca lupii printre miei.* Mai mult, în Mat. 10, unde Mântuitorul nostru dă ordin celor doisprezece apostoli ai săi să se ducă și să convertească națiunile la credință, el nu le încredințează nici o autoritate de constrângere și de pedeapsă, ci doar le spune, versetul 14: *Oricine nu vă va primi și nu va auzi cuvintele voastre, când plecați din acea casă sau din acel oraș, scuturați-vă de praful de pe picioare. Adevărat vă zic, va fi mai ușor pentru Sodoma și Gomora la ziua Judecății, decât pentru acel oraș.* Se vede de aici că tot ce puteau face apostolii, pe baza autorității lor, era doar să renunțe la comuniunea cu aceia și să lase pedeapsa lor în voia lui Dumnezeu Atotputernic, la ziua

Judecății. Tot astfel și comparațiile dintre regatul ceresc și sămânță, din Mat. 13:3, și cu aluatul, în Mat. 13:33, ne conving că creșterea trebuie să purceadă conform operațiunilor interne ale cuvântului lui Dumnezeu ce este predicat, nu dintr-o lege constrângătoare a celor care predică. Mai mult, însuși Mântuitorul nostru a spus, în Ioan 28:36, că *regatul său nu este din lumea aceasta.* În consecință, magistrații săi nu derivă de la el vreo autoritate de a-i pedepsi pe oameni în această lume. Și tot astfel, în Mat. 26:52, după ce Sf. Petru a tras sabia în apărarea sa, Mântuitorul nostru i-a zis: *Pune sabia la loc, pentru că cine va trage sabia, de sabie va pieri.* Iar în versetul 54: *Cum vor fi împlinite Scripturile, care spun că trebuie să fie astfel?*, ceea ce arată că Scripturile susțin că regatul lui Cristos nu trebuie apărat cu sabia.

10. Privitor la autoritatea apostolilor și a episcopilor asupra celor care, fiind deja convertiți, erau parte a bisericii, sunt unii care cred că ea e mai mare decât asupra celor care nu-i sunt parte. Unii au afirmat (Bellarmine[1], *Lib. De Rom. Pont.*, cap. 29): *Deși legea lui Cristos nu-i ia puterea nici unui prinț, iar Pavel pe drept a făcut apel la Cezar, atunci când regii erau păgâni și nu erau parte a bisericii, totuși, atunci când ei au devenit creștini și au fost de acord să respecte legile Evangheliei, ca oile față de cioban și ca membrele față de cap, au devenit supuși ai prelaților ierarhiei ecleziastice.* Dacă acest lucru este adevărat sau nu, vom hotărî în lumina Sfintei Scripturi, privitor la puterea Mântuitorului nostru și a apostolilor lor, asupra celor pe care i-au convertit. Mântuitorul nostru, imitând republica evreilor în magistraturile pe care le-a statornicit, a făcut la fel

[1] Cardinalul Roberto Bellarmine (1542–1621), influent teolog al bisericii catolice. A polemizat cu protestanții, a fost canonizat în 1930 și declarat „Doctor al Bisericii" în 1931. Hobbes se referă la lucrarea sa *De summo pontifice* [Despre puterea pontifului suprem], publicată în 1586.

și în ce privește sancțiunea bisericii, și anume excomunicarea[1]. Însă, printre evrei, biserica înlătura persoanele excomunicate din congregație, ceea ce puteau face prin puterea lor seculară, însă Mântuitorul nostru și apostolii săi, care nu și-au asumat nici un fel de asemenea putere, nu puteau să interzică persoanei excomunicate să intre în vreun loc sau în vreo congregație în care li se permitea, de către prinț sau de către suveranul locului, să intre. Aceasta ar fi însemnat să-l priveze pe suveran de autoritatea sa și, prin urmare, excomunicarea unei persoane supusă unei puteri pământești nu era decât o declarație a bisericii ce decisese excomunicarea, conform căreia persoana excomunicată avea reputația de a fi în continuare un infidel, însă asta nu însemna că era izgonită prin autoritatea lor proprie din orice asociație la care avea dreptul să se alăture. Acest lucru îl spune Mântuitorul nostru, în Mat. 18:17, *Dacă refuză să audă povața Bisericii, lasă-l să fie cunoscut ca păgân și ca om de nimic.* Așa încât singurul efect pe care îl are actul de a excomunica un prinț creștin nu e altul decât că cel sau cei care îl excomunică pleacă și se exilează de pe domeniile sale[2]. Prin aceasta ei nu pot să-l scutească de ascultare pe nici unul dintre supușii acestuia, căci asta ar însemna să-l priveze de puterea sa politică, ceea ce ei nu pot face, pentru că s-ar situa în afara bisericii, lucru admis chiar și de cei care avansează această obiecție, el fiind dovedit în secțiunea precedentă: că Mântuitorul nostru nu a dat nici o autoritate apostolilor să judece. Prin urmare, în nici un caz puterea suverană dintr-o republică nu poate fi

[1] Excomunicarea era o chestiune intens dezbătută în cercurile intelectuale, fiind uneori folosită în scopuri politice, așa cum se întâmplase în cazul lui Henric al VIII-lea și al Elisabetei I.

[2] Aceasta este soluția la care au recurs diferite secte protestante în secolele XVI–XVII care, confruntate cu persecuția religioasă, au ales exilul.

supusă autorității ecleziastice, în afara aceleia a lui Cristos însuși. Și chiar dacă cineva ajunge să fie informat despre regatul ceresc și poate fi convins de cler, el nu este prin aceasta și supusul guvernării și puterii lor. Dacă ar fi ca el să-și fi asumat acel jug prin autoritatea lor și nu prin persuasiune, atunci, pe baza aceleiași autorități, el ar putea să se elibereze de jug, însă acest lucru ar fi ilegal. Chiar dacă toate bisericile din lume ar renunța la credința creștină, acest fapt nu dă dreptul nici unuia din membrii lor să facă la fel. Este evident că aceia care au puterea suverană sunt conducătorii imediați ai bisericii sub Cristos, iar toți ceilalți le sunt subordonați. Dacă lucrurile nu ar sta așa și regii ar ordona ceva sub amenințarea pedepsei cu moartea, iar preoții altceva sub amenințarea damnării, atunci ar fi imposibil ca pacea și religia să meargă împreună.

11. De aceea nu există o cauză justă pentru ca cineva să renunțe la obediența față de statul suveran sub pretextul că Cristos a stabilit un stat ecleziastic deasupra acestuia. Și cu toate că regii nu-și iau asupra lor oficiul de preot (așa cum ar putea dacă ar dori)[1], ei nu sunt niște simpli laici care să nu aibă jurisdicție sacerdotală. Pentru a încheia acest capitol: de vreme ce în aceste timpuri Dumnezeu nu mai vorbește oamenilor prin intermediul interpretării individuale a Scripturii și nici prin interpretarea aparținând vreunei puteri care să fie deasupra sau care să nu depindă de puterea suverană a fiecărei republici, rămâne stabilit că el vorbește prin vice-dumnezeii săi, sau lo-

[1] Probabil Hobbes se gândește la James I, care deși susținuse că regii nu trebuie să uzurpe atributele preoților, totuși puterea lor este nelimitată, nu poate fi chestionată de supuși, și se extinde și asupra Bisericii. Vezi discursul din Parlament, 21 martie 1609: „Regii pe drept sunt numiți „dumnezei", pentru că ei sunt o reflexie a puterii divine pe pământ... atributele lui Dumnezeu se reunesc în persoana unui rege."

cotenenții săi pe pământ, adică prin regii suverani, sau prin cei care au o autoritate suverană ca și ei.

CAPITOLUL XXVII
Despre cauzele rebeliunilor

1. Atât despre cauzele pentru care oamenii au alcătuit republici și despre felurile acestei alcătuiri. În acest capitol, voi arăta pe scurt din ce cauze și în ce feluri sunt distruse republicile. Nu am să spun nimic despre disoluția unei republici ca urmare a invaziilor străine, disoluție care este ca un fel de moarte violentă, și voi vorbi doar despre rebeliune, care este tot o moarte a republicii, însă una asemănătoare cu aceea care se întâmplă unui om de pe urma bolii și a lipsei de moderație. Trei lucruri îi împing pe oameni către răzvrătire. Primul e nemulțumirea, căci atâta vreme cât cineva socotește că îi este bine și că actuala guvernare nu îi stă în cale pentru a ajunge de la bine la mai bine, este imposibil ca el să dorească schimbarea acesteia. Al doilea este pretenția dreptului, pentru că, deși un om poate fi nemulțumit, totuși dacă în opinia lui nu găsește o cauză justă pentru a se ridica împotriva guvernării stabilite ori pentru a îi rezista, și nici vreun pretext pentru a-și justifica rezistența ori pentru a cere ajutor, el nu va lăsa să se vadă nimic. Al treilea este speranța succesului, căci ar fi o nebunie ca cineva să încerce fără să aibă speranță, iar eșecul ar însemna moartea ce i se cuvine unui trădător. Fără acestea trei (nemulțumire, pretenție și speranță) nu poate să existe rebeliune, iar când toate trei se găsesc împreună, nu mai e nevoie de nimic decât ca un om de încredere să ridice steagul și să sufle în trâmbiță.

2. Cât despre nemulțumire, ea este de două feluri, pentru că ea constă fie în durerea corporală, prezentă sau anticipată, fie în tulburarea minții (aceasta este diviziunea generală a plăcerii și durerii, partea I, capitolul VII, secțiunea 9). Prezența durerii corporale nu împinge la răzvrătire, însă frica de durere da. Spre exemplu, când o mare mulțime sau o adunătură a comis o crimă pentru care merită moartea, ei se strâng și iau armele pentru a se apăra din teamă de moarte. Tot astfel împinge spre răzvrătire și frica de arestare, de închisoare ori frica de nevoi. De aceea impozitele excesive, deși pot fi considerate legitime, au cauzat mari tulburări. În timpul lui Henric al VII-lea, oamenii din Cornwall s-au răzvrătit pentru că au refuzat să plătească o taxă, iar sub conducerea lordului Audley ei s-au bătut cu regele la Blackheath. Oamenii din Nord, sub același rege care a cerut o taxă pe care Parlamentul o aprobase, l-au ucis pe lordul Northumberland în propria sa casă[1].

3. În al treilea rând, celălalt fel de nemulțumire ce tulbură mințile celor care altminteri trăiesc liniștiți, fără frica de nevoi ori de primejdia violenței, se iscă numai din sentimentul lor că sunt privați de acea putere și de acele onoruri și recunoașteri despre care ei cred că li se cuvin. Pentru că întreaga bucurie și suferință mentală constă (așa cum s-a arătat în partea I, capitolul IX, secțiunea 21) într-o competiție pentru întâietate cu aceia cu care se compară, acești oameni trebuie că suferă și pătimesc când li se refuză o dregătorie în beneficiul acelora despre care ei cred că le sunt superiori în virtute și în capacitatea de a guver-

[1] Referință la rebeliunea din timpul lui Henric al VII-lea, care a culminat cu bătălia de la Blackheath (17 iunie 1497). Liderii rebeliunii au fost executați la Londra, conform legii care asimila rebeliunea cu trădarea, prin „spânzurare, spintecare și ciopârțire" (*hanged, drawn and quartered*).

na. Din acest motiv ei se consideră ca fiind nimic altceva decât sclavi. Pentru că au văzut că libertatea nu merge împreună cu servitutea, iar libertatea într-o republică nefiind altceva decât faptul de a guverna și de a domni, în legătură cu care, pentru că acestea nu pot fi divizate, oamenii se așteaptă să le exercite în comun, aceasta nu s-ar putea petrece decât într-un stat popular, numit și „democrație". Aristotel spune bine (cartea 6, capitolul 2 al *Politicii* sale) că *temeiul sau intenția unei democrații este libertatea*; el confirmă acest lucru în următoarele cuvinte: *Oamenii spun de obicei așa: că nimeni nu poate să aibă parte de libertate decât într-o republică populară.* Prin urmare, într-un stat monarhic, unde puterea suverană este învestită doar într-un singur om, oricine reclamă libertatea (dacă trebuie să mergem până la ultimele consecințe ale acestui fapt), reclamă în realitate fie să posede la rândul său suveranitatea ori să fie un fel de coleg al celui care o deține, fie ca monarhia să fie schimbată într-o democrație. Dar dacă același lucru poate fi priceput (cu scuze pentru această expresie inabilă) conform intenției celui care reclamă acest lucru, atunci el nu cere nimic mai mult decât ca suveranul să ia aminte la capacitățile și la meritele sale și să-l pună într-o funcție sau dregătorie înaintea celor care ar merita mai puțin. Iar așa cer toți, fiecare crezând că meritul lui este cel mai mare. Dintre cei care pretind sau au ambiția unor asemenea onoruri, doar puțini pot fi satisfăcuți, afară de cazul în care avem de-a face cu o democrație. Prin urmare, restul sunt cu necesitate nemulțumiți. Atât despre primul motiv ce predispune la rebeliune, adică nemulțumirea care constă în frică și în ambiție.

4. Al doilea lucru ce împinge la rebeliune este pretenția dreptului. Aceasta apare atunci când oamenii au o opinie, ori pretind că au o opinie, după care în anumite cazuri

ei pot în mod legal să reziste celui sau celor care au puterea suverană ori să-l priveze ori să-i priveze pe deținătorii săi de mijloacele de a o exercita. Există șase cazuri ale acestei pretenții. Primul, atunci când ordinele contravin conștiinței, iar ei cred că este ilegal pentru un supus care este la dispoziția puterii suverane să execute orice acțiune despre care el crede, în conștiința sa, că este ilegală, ori să omită să execute o acțiune despre care el consideră că este ilegal să o omită. Un altul este următorul: când ordinul este ilegal, iar ei se gândesc că puterea suverană este, în această privință, obligată de propriile sale legi, întocmai ca și supusul. Un al treilea este atunci când ei primesc un ordin de la un om sau de la anumiți oameni și un *supersedeas*[1] de la alții, iar ei cred că autoritatea acestora este egală, ca și cum puterea suverană ar fi divizată. Un al patrulea este atunci când lor li se poruncește să contribuie cu persoanele și cu banii lor la serviciul public, iar ei se gândesc că au o îndreptățire asupra acestora care este distinctă de cea a puterii suverane și că, prin urmare, ei nu sunt obligați să contribuie cu bunurile și persoanele lor dincolo de ceea ce fiecare consideră că este suficient. Al cincilea este atunci când ordinele par că sunt rele pentru popor, iar ei se gândesc, fiecare în parte, că opinia și sentimentele poporului corespund opiniilor sale și cu ale celor care sunt de acord cu el, ajungând să numească drept „popor" orice mulțime care face parte din facțiunea sa. Al șaselea este când ordinele sunt abominabile, deoarece ei consideră pe acela care poruncește lucruri abominabile un tiran, iar tiranicidul, adică uciderea unui tiran, ar fi nu numai legal, ci și lăudabil[2].

[1] Un ordin legal de a suspenda execuția unei decizii judecătorești.

[2] Exista o întreagă tradiție, catolică și protestantă, a justificării tiranicidului. Primul protestant englez care a scris în apărarea tiranicidului

5. Toate aceste opinii sunt susținute în cărțile dogmaticilor, iar unele din acestea sunt predate la catedrele publice, și totuși ele sunt cât se poate de incompatibile cu pacea și ordinea politică, și contrare regulilor necesare și demonstrabile ale acestora. Cât despre prima, anume că cineva poate să facă sau să omită orice este contrar conștiinței sale, de unde răsar toate răzvrătirile religioase și cele legate de administrarea bisericii, ea a fost declarată în ultimele două capitole de-a dreptul eronată. Aceste două capitole au fost dedicate în întregime demonstrației care stabilește că religia creștină nu numai că nu interzice, dar chiar și cere ca, în fiecare republică, fiecare supus să facă orice stă în puterea sa să asculte de ordinele celui sau celor care le sunt suverani, și că un om care dă dovadă de o asemenea ascultare procedează conform judecății și conștiinței sale, întrucât el și-a transferat judecata sa, în ce privește controversele, puterii suverane, și că această eroare purcede din ignoranța a ceea ce Dumnezeu Atotputernic a spus și prin cine anume.

6. Cât despre a doua opinie, după care suveranul este la fel de obligat de propriile sale legi ca și supusul, contrariul acesteia a fost înfățișat în partea a II-a, capitolul XX, secțiunile 7–12, de unde se vede că nu trebuie să ne împotrivim puterii suverane, că ea posedă ambele săbii, ale războiului și dreptății, că are dreptul de a decide orice controversă, atât judiciară cât și deliberativă, că deține dreptul de a face toate legile civile, că numește magistrați și funcționari publici, și că posedă o impunitate universală. Cum se poate spune despre acela sau despre aceia

---

a fost John Ponet (*A Short Treatise of Politike Power*, 1556). Două lucrări importante în secolul al XVII-lea au fost aceea a lui John Milton, *The Tenure of Kings and Magistrates* (1650; scrisă pentru a justifica execuția lui Charles I) și aceea a lui Edward Sexby, *Killing no Murder* (1657; scopul său era de a legitima uciderea lui Cromwell).

care pot abroga după plac sau pot încălca legile fără să aibă frică de pedeapsă că sunt supuși legilor pe care le fac ? Această eroare pare să purceadă din faptul că oamenii nu înțeleg de obicei ce este cu acest cuvânt, „lege", confundând legea și pactul, ca și cum ele ar însemna același lucru. Legea implică un ordin, în vreme ce pactul nu este decât o promisiune. Nu orice ordin este o lege, ci doar atunci (partea I, capitolul XIII, secțiunea 6) când ordinul este motivul care ne împinge pentru a face lucrul care ni se poruncește. Și doar atunci el este motivul acțiunilor noastre care ni se poruncesc, când omisiunea acestuia este dăunătoare, pentru că acțiunea a fost ordonată și nu pentru că este dăunătoare în sine. Încălcarea unui ordin nu ar aduce nimic rău dacă cel care îl ordonă nu ar avea un drept de a îl pedepsi pe cel care procedează așa. Celui sau celor care au la dispoziție pedepsele nu li se poate porunci astfel încât să li se facă rău dacă nu ascultă, și în consecință nici un ordin nu poate fi o lege pentru ei. Prin urmare, este o eroare să se considere că puterea care este virtual întreaga putere a republicii și care, indiferent în cine rezidă, este numită de obicei supremă sau suverană poate fi supusă oricărei legi în afara celei a lui Dumnezeu cel Atotputernic.

7. A treia opinie, după care puterea suverană poate fi divizată, nu este mai puțin eronată decât precedenta, așa cum a fost dovedit în partea a II-a, capitolul XX, secțiunea 15. Dacă ar exista o republică în care drepturile suveranității ar fi divizate, putem spune cu Bodin, Lib. II, cap. I *De Republica*[1], că acestea nu pot fi cu adevărat numite republici, ci forme corupte ale republicilor. Dacă o singură parte ar avea puterea de a face legi pentru toți,

[1] Hobbes se referă la *Cele șase cărți ale republicii* (1576), o faimoasă lucrare a lui Jean Bodin, jurist francez, unde acesta tratează problema suveranității.

ea ar putea, după plac, prin legile sale, să interzică celorlalți să declare război sau pace, să ceară impozite sau să primească jurămintele de vasalitate și de supunere fără ca ea să fie de acord, iar aceia care au dreptul de a declara pacea sau războiul și dreptul de a comanda miliția[1] ar putea să interzică facerea altor legi cu excepția celor cu care sunt ei de acord. Și deși monarhiile în care dreptul suveran pare astfel divizat durează mult, asta deoarece monarhia în sine este un regim durabil, totuși în diferite epoci unii monarhi au fost răsturnați de pe tron. Însă adevărul este că dreptul suveranității are o asemenea natură încât cel sau cei care îl dețin nu pot, chiar dacă vor, să îl cedeze în parte și să rețină restul. Spre exemplu: dacă vom presupune că poporul roman ar fi avut suveranitatea absolută în statul roman și ar fi ales un consiliu cu numele de Senat, și că acestui Senat i-ar fi dat puterea supremă de a face legi rezervându-și totuși pentru sine, în termeni direcți și expreși, întregul drept și titlu al suveranității (ceea ce se poate întâmpla cu ușurință pentru aceia care nu văd conexiunea inseparabilă dintre puterea suverană și puterea de a face legi), atunci eu afirm că această cedare a poporului către Senat nu are nici un efect, iar puterea de a face legi este învestită în continuare în popor. Senatul, înțelegând că este în voința și în intenția poporului să rețină suveranitatea, nu trebuie să ia ca atare ceea ce s-a acordat, era contradictoriu și a fost votat din greșeală[2].

[1] Hobbes se referă aici la *militia* doar ca la soldații care sunt la dispoziția suveranului, deși termenul mai sugerează, în epocă, o armată formată doar din cetățeni. Machiavelli a impus o asemenea armată de cetățeni, în 1506, când a devenit responsabil cu apărarea republicii florentine. În Anglia și Scoția secolelor XVII–XVIII, chestiunea armatei permanente (*standing army*) a fost dezbătută intens; vezi, spre exemplu, Andrew Fletcher, *A Discourse of Government With Relation to Militias* (1698).

[2] Vezi Tit-Liviu, *Ad Urbe Condita* (XXVIII, 45).

După cum rezultă din partea I, capitolul XIII, secțiunea 9, în cazul promisiunilor contradictorii, ceea ce este promis în mod direct este preferat înaintea a ceea ce este opusul său prin consecință, întrucât consecința unui lucru nu este întotdeauna respectată așa cum este respectat lucrul însuși. Eroarea privitoare la guvernarea mixtă provine din neînțelegerea a ceea ce semnifică acest termen, „corp politic", care desemnează nu armonia[1], ci uniunea mai multor oameni. Și deși în statutele unor corporații subordonate, o corporație ar putea fi declarată drept o persoană juridică individuală, totuși nu același lucru a fost observat cu privire la corpul unei republici sau unui oraș și nimeni dintre nenumărații teoreticieni politici nu a observat o asemenea uniune[2].

8. A patra opinie, anume că supușii au *meum*, *tuum* și *suum* în materie de proprietate, titluri distincte unul de celălalt, nu numai prin virtutea puterii suverane care este deasupra lor, ci și împotriva suveranului însuși, pe baza cărora ei pretind să nu contribuie cu nimic către public afară de ceea ce ei poftesc, a fost deja respinsă prin dovedirea caracterului absolut al suveranității, mai ales în partea a II-a, capitolul XXIV, secțiunea 2. Această eroare provine din aceea că ei nu înțeleg de obicei că înainte de instituția puterii suverane *meum* și *tuum* nu implicau vreo îndreptățire [exclusivă asupra a ceva], ci o comunitate [de bunuri] în care fiecare avea dreptul la orice și era în stare de război cu toți ceilalți.

9. A cincea opinie, după care poporul este un corp distinct de acela sau de aceia care au suveranitatea asupra lor,

---

[1] *Concord* (în lb. engleză, în original).

[2] Ideea persoanei fictive nu era aplicată de juriștii medievali corpului politic însuși, ci doar corpului suveranului, pentru a distinge între cele două aspecte ale sale, acela fizic, pieritor, și acela politic, nepieritor. Teoria persoanei fictive (*persona ficta*) va fi menționată de Rousseau, în *Contractul social* (I, 7).

este o eroare deja respinsă în partea a II-a, capitolul XXI, secțiunea 11, unde se arată că atunci când se spune că poporul se răzvrătește, trebuie să se înțeleagă că este vorba doar de acele persoane particulare, nu de întreaga națiune. Iar când poporul cere ceva și altfel decât prin vocea puterii suverane, aceasta nu este cererea poporului, ci doar aceea a indivizilor care cer în numele lor propriu. Această eroare izvorăște din echivocul cuvântului „popor".

10. În fine, în ceea ce privește opinia după care tiranicidul este legal, înțelegând prin tiran orice om în care rezidă dreptul suveran, este nu mai puțin falsă și periculoasă pentru societatea omenească pe cât e de frecventă în scrierile filozofilor morali, Seneca și alții, care sunt atât de stimați printre noi[1]. Când cineva deține dreptul suveran, el nu poate fi pe drept pedepsit, așa cum s-a arătat deja, și prin urmare cu atât mai puțin poate fi detronat ori ucis. Oricât de mult ar merita el pedeapsa, ea este totuși injustă fără o judecată care să o preceadă, iar judecata este nedreaptă fără puterea judiciară, pe care însă un supus nu o are asupra suveranului său. Această doctrină provine din școlile filozofilor greci și de la aceia care au scris în timpul statului roman, unde nu doar numele de tiran, ci chiar și acela de rege era vrednic de ură.

11. În afară de nemulțumire și pretenții, pentru împingerea cuiva la rebeliune mai este necesar, în al treilea

[1] Nu e clar unde ar fi susținut Seneca legitimitatea tiranicidului. S-ar putea ca Hobbes să se refere fie la Cicero, care a discutat tiranicidul în *De officiis* (III, 4, 19) sau, mai probabil, la Lipsius: „Aceste pedepse trebuie, cu necesitate, să se abată asupra tiranilor... pentru ca ele să fie ca o oglindă prin care suntem mustrați" (*De constantia*, II. 10). Lipsius nu a susținut nici el, totuși, că un simplu supus poate să își aroge dreptul să îl asasineze pe tiran. Cât despre „alții", probabil Hobbes îl are în vedere pe iezuitul Juan de Mariana, a cărui carte *De rege et regis institutione* (1599) a fost socotită o apologie a tiranicidului și a fost arsă de călău, în 1610, la Paris.

rând, speranța succesului, care constă în patru puncte: 1. Ca cei nemulțumiți să aibă informații comune; 2. Ca ei să fie în număr suficient; 3. Ca ei să aibă arme; 4. Ca ei să cadă de acord asupra unei căpetenii. Acestea patru trebuie să concure pentru a face un singur corp al rebeliunii, în care informațiile sunt viața, numărul reprezintă membrele, armele — puterea, iar capul unitatea prin care ei sunt îndreptați către una și aceeași acțiune.

12. Instigatorii rebeliunii, adică oamenii care stârnesc în alții aceste dispoziții către rebeliune, trebuie, cu necesitate, să aibă aceste trei calități: 1. Să fie ei înșiși nemulțumiți; 2. Să fie capabili să judece și să acționeze josnic; 3. Să fie oameni elocvenți sau buni oratori. Despre nemulțumirea lor și despre originea acesteia am discutat deja. Cât despre punctele 2 și 3 am să arăt, mai întâi, cum anume ele se potrivesc, deoarece pare o contradicție să asociem în același om o judecată slabă cu o mare elocvență sau, după cum se mai spune, cu un discurs puternic; [voi mai arăta] și cum anume ajung ele să-i împingă pe alții la răzvrătire.

13. Salust a observat că la Catilina (care a fost instigatorul celei mai grave răzvrătiri petrecute vreodată la Roma), se găsea *eloquentiae satis, sapientiae parum* (suficientă elocvență, însă puțină înțelepciune)[1]. Poate că acest lucru s-a spus despre Catilina luat drept Catilina, însă el era adevărat despre el și ca instigator al răzvrătirii. Alăturarea acestor două calități a fost aceea care l-a făcut să fie răzvrătit, dar nu să fie Catilina. Se înțelege de aici în ce fel lipsa de înțelepciune și surplusul de elocvență pot merge împreună. Trebuie să stabilim acum ce numim „înțelepciune" și ce numim „elocvență". Pentru aceasta am să reamintesc câteva lucruri din cele pe care le-am spus deja

[1] Salust, *De conjuratione Catilinae* (V, 4).

în partea I, capitolele V și VI. E evident că înțelepciunea constă în cunoaștere. Cunoașterea e de două feluri: una este amintirea acelor lucruri pe care le-am perceput în simțuri și a ordinii în care ele urmează unele după altele. Această cunoaștere este numită „experiență", iar înțelepciunea care purcede de aici este acea capacitate de a deriva din starea prezentă ceea ce a fost și ceea ce urmează, adică ceea ce oamenii numesc „simț practic". Astfel, este evident în acest caz că instigatorul răzvrătirii, oricare ar fi el, nu este cu necesitate un om cu simț practic, căci dacă el ar lua în seamă așa cum trebuie experiențele privitoare la succesul pe care l-au avut aceia care au fost instigatorii și agenții răzvrătirilor, fie în acest stat, fie în altele, el va constata că, pentru fiecare dintre aceia care au reușit să ajungă într-o poziție onorabilă, douăzeci au ajuns la un final rușinos. Celălalt fel de cunoaștere este amintirea numelor sau apelativelor lucrurilor, cum se cheamă fiecare lucru, adică, în materie de limbaj comun, o amintire a pactelor și înțelegerilor pe care oamenii le-au încheiat între ei, privitor la cum să se înțeleagă unii cu alții. Iar acest fel de cunoaștere se numește în general „știință", iar concluziile acesteia „adevăr". Însă când oamenii nu își amintesc cum se cheamă lucrurile pe baza înțelegerii generale, ci greșesc ori dau denumiri greșite lucrurilor, sau le dau numele potrivite din întâmplare, nu se poate spune că ei au ajuns la știință, iar concluziile care purced de aici sunt nesigure și în cea mai mare parte eronate. Știința din care purced concluziile adevărate și evidente privitoare la bine și la rău și cu privire la ceea ce e bine sau dăunător în privința protecției și bunăstării oamenilor se numește în latină *sapientia*, iar noi o desemnăm cu un termen general ca „înțelepciune". Nu acela care e priceput la geometrie ori în alte științe speculative, ci doar acela care înțelege ce anume asigură binele și buna guvernare a poporului

este numit un om înțelept. Că nici unul dintre instigatorii la rebeliune nu poate fi numit „înțelept" în această accepțiune a cuvântului este dovedit suficient de ceea ce s-a demonstrat până acum, anume că nici un pretext de răzvrătire nu poate fi drept sau just și, de aceea, instigatorii la răzvrătire sunt ignoranți cu privire la dreptul statului, altfel spus, sunt lipsiți de înțelepciune. Decurge de aici că ei nu desemnează lucrurile în acord cu definițiile lor adevărate și convenite de toți, și că ei declară ce este „drept" și „nedrept", „bine" și „rău" în funcție de pasiunile lor sau în funcție de autoritățile pe care le admiră, cum ar fi Aristotel, Cicero, Seneca și alții asemenea lor, care au desemnat ca „bun" sau „rău" ceea ce pasiunile lor le-au dictat, ori au respectat autoritatea altora, așa cum facem și noi față de ei. Un instigator la răzvrătire, prin urmare, gândește că e drept ceea ce e nedrept și profitabil ceea ce e de fapt dăunător. În consecință, el are *sapientiae parum*, înțelepciune puțină.

14. Elocvența nu e altceva decât puterea de a-i convinge pe alții de adevărul spuselor noastre. În acest scop, noi trebuie să ne bazăm pe pasiunile ascultătorilor noștri. Pentru demonstrarea și pentru transmiterea adevărului sunt necesare deducții lungi și o mare atenție, ceea ce este neplăcut pentru ascultător. De aceea, cei care nu caută adevărul, ci opinia, trebuie să facă și altceva decât să derive ceea ce ei ar vrea să se creadă din ceea ce e cumva deja crezut. Prin exagerări și prin insinuări, ei trebuie să facă în așa fel încât binele sau răul, dreptul și nedreptul, să apară după cum le servește scopurilor lor. Puterea elocvenței este atât de mare încât adesea un om poate fi făcut să creadă că el simte cu adevărat că i s-a făcut un rău atunci când de fapt el nu resimte nici unul, și să devină furios și indignat fără altă cauză decât ceea ce i s-a transmis prin cuvintele și pasiunile vorbitorului. Aceste lucruri, împre-

ună cu scopul pe care îl are instigatorul rebeliunii, adică acela de a-i face pe oameni să creadă că rebeliunea lor este dreaptă și că nemulțumirile lor sunt întemeiate pe un mare rău care li s-a făcut, iar speranțele lor [de succes] sunt mari, fac inutilă demonstrația că nu poate exista un lider al rebelilor care să nu fie un vorbitor elocvent și abil, și totuși (așa cum s-a spus și înainte) un om cu înțelepciune puțină. Facultatea vorbirii abile constă în obiceiul de a așeza împreună cuvinte pasionale și de a le combina cu pasiunile ascultătorului.

15. După ce am văzut că elocvența și lipsa de discreție contribuie la instigarea la rebeliune, să ne întrebăm acum ce rol joacă fiecare în parte. Fiicele lui Pelias, regele Tessaliei, care au dorit să redea bătrânului lor tată vigoarea tinereții, au urmat sfatul Medeei și l-au tăiat în bucăți, pe care le-au fiert într-un cazan împreună cu nu știu ce ierburi, însă nu l-au putut readuce la viață[1]. Așa încât, atunci când elocvența și lipsa de judecată se combină, lipsa de judecată, întocmai fetelor lui Pelias, consimte, datorită elocvenței (care este precum vrăjitoria Medeei), să sfâșie republica în bucăți sub pretextul reformei; pe care, atunci când lucrurile sunt în fierbere, acești răzvrătiți nu o pot duce la bun sfârșit.

CAPITOLUL XXVIII
Despre datoriile celor care dețin puterea suverană

1. După ce am stabilit cum se formează și cum se distruge un corp politic, acum este timpul să spunem ceva

[1] Istoria aceasta apare în cartea a VII-a a *Metamorfozelor* lui Ovidiu. Hobbes nu menționează că Medeea a reușit totuși să îl întinerească prin vrăjile sale pe Aeson.

despre cum se conservă el. Nu ne propunem să intrăm în detaliile artei guvernării, ci doar să stabilim principiile generale ale acesteia și să vedem care sunt datoriile celui sau celor care dețin puterea suverană. Datoria unui suveran constă în buna guvernare a poporului și, cu toate că actele puterii suverane nu sunt nedrepte față de supușii care au consimțit la ele prin voința lor implicită, totuși, atunci când ele tind să fie dăunătoare poporului în general, ele sunt încălcări ale legii naturii și ale legii divine. În consecință, actele contrare sunt de datoria suveranilor și lor le sunt încredințate, spre îndeplinire, cu cel mai mare zel, de însuși Dumnezeu Atotputernic, sub amenințarea morții eterne. Și cum arta și datoria suveranilor constau în aceleași acte, astfel este și profitul lor. Țelul unei arte este profitul, iar guvernarea spre profitul supușilor este și spre profitul suveranului, așa cum s-a arătat în partea a II-a, capitolul XXIV, secțiunea 1. Iar acestea trei — 1. legea care atârnă asupra celor care au puterea suverană; 2. datoria lor; 3. profitul lor — sunt unul și același lucru cuprins în această propoziție: *Salus populi suprema lex*[1], prin care trebuie să se înțeleagă nu doar protecția vieților lor, ci beneficiul și binele lor în general. Așa încât aceasta este legea generală pentru suverani: să asigure, pe cât le stă în putință, binele poporului.

2. Pentru că binele etern e mai bun decât cel secular, aceia care au autoritatea suverană sunt obligați de legea naturii să înlesnească propagarea acelor doctrine și reguli și ordonarea acelor acțiuni pe care, în conștiința lor, ei le consideră ca fiind adevărata cale spre acest scop. Până când nu fac asta, nu se poate spune că ei au făcut tot ce le-a stat în putință.

3. Binele secular al poporului constă în patru lucruri: 1. numărul locuitorilor; 2. prosperitatea; 3. pacea civilă;

[1] Expresia provine de la Cicero, *De legibus* (III, 8).

4. apărarea împotriva unei puteri străine. Privitor la număr, este datoria acelora care dețin autoritatea suverană să asigure sporirea populației, în măsura în care sunt guvernatorii omenirii cu voie de la Dumnezeu cel Atotputernic, care deși nu a creat decât un bărbat și o femeie, a declarat că voința sa este aceea ca ei să sporească în număr și să se înmulțească[1]. Aceasta se face prin legi privitoare la împreunare, iar suveranii sunt obligați, prin legea naturii, să emită ordonanțe care să contribuie la înmulțirea omenirii[2]. De aici rezultă că este împotriva legii naturii ca cei care dețin puterea suverană să nu interzică acele împreunări care sunt împotriva naturii, să nu interzică utilizarea promiscuă a femeilor, să nu interzică unei femei să aibă mai mulți soți și să nu împiedice căsătoriile până la un anumit grad de rudenie și de afinitate. Deși nu e evident că un individ care trăiește doar sub legea rațiunii naturale încalcă această lege făcând aceste lucruri, totuși e evident că, fiind atât de potrivnice progresului omenirii, neinterzicerea acestora este împotriva legii luminii naturale a celui care și-a luat asupra sa datoria civilizării unei părți a omenirii[3].

4. Prosperitatea[4] constă în libertate și în avere. Prin libertate înțeleg că nu trebuie interzis nimic nimănui care avea acest drept prin legea naturii, fără să existe o necesitate. Altfel spus, nu trebuie să existe nici o restrângere a libertății

[1] Facerea, 1 :28

[2] Preocuparea față de creșterea populației este o temă frecventă în discursul politic al acelei perioade. O populație numeroasă era, de regulă, considerată ca un semn al bunei guvernări.

[3] E semnificativ că Hobbes pare să nege aici ideea, standard în gândirea juridică a vremii sale, după care aceste „împreunări" anormale ar fi „împotriva naturii", altfel spus, împotriva dictatelor legii naturale. Ceea ce el susține este că ele ar fi doar împotriva progresului societății și ca atare ele trebuie interzise, însă doar sub specia dreptului civil.

[4] *Commodity of living* (în lb. engleză, în original).

naturale afară de aceea care este necesară pentru binele republicii și că oamenii bine intenționați nu trebuie să fie prinși în legi ca în niște capcane, înainte de a-și da seama. Tot de această libertate ține ca un om să aibă drept de liberă trecere dintr-un loc în altul și să nu fie prins sau limitat de dificultatea căilor și lipsa mijloacelor de transport al lucrurilor care îi sunt necesare. Cât despre avuția poporului, ea constă în trei lucruri: buna rânduială a comerțului[1], disponibilitatea unui loc de muncă și interzicerea consumului inutil în materie de hrană și de haine. Prin urmare, toți cei care dețin autoritatea suverană și au luat asupra lor sarcina guvernării poporului sunt obligați de legea naturii să facă legi privitoare la cele înainte menționate. Este contrar legii naturii și lipsit de necesitate ca, pentru pofta unuia, oamenii să fie împiedicați să se miște fără să fie în pericol ori ca noi să suportăm ca celor a căror bunăstare e spre beneficiul nostru să le lipsească, din neglijența noastră, cele necesare.

5. Cât despre menținerea păcii domestice, sunt multe lucruri ce trebuie luate în considerare, deoarece cauzele care duc la tulburări politice sunt mai multe. Mai întâi, este necesar ca fiecărui supus să-i fie recunoscute cele la care are dreptul, pământurile și bunurile pe care le are la dispoziție și de care poate profita prin munca sa, lucru fără de care oamenii s-ar lupta între ei, așa cum au făcut-o păstorii lui Abraham și Lot[2], fiecare om apucând și uzurpând cât poate din avuția comună, ceea ce duce la conflicte și răzvrătiri. În al doilea rând, este necesar să se dividă proporțional sarcinile și cheltuielile republicii. Există o proporție cu capacitatea fiecăruia și există o proporție a foloaselor pe care i le acordă republica, iar acestea din urmă sunt cele

[1] *Trade* (în lb. engleză, în original), se folosește și pentru a desemna activitățile lucrative, meseriile, în general.

[2] Facerea, 13:5-9.

recunoscute de legea naturii. Întrucât sarcinile republicii sunt prețul pe care îl plătim pentru foloasele sale, ele trebuie să fie măsurate în acord cu acestea. Atunci când doi oameni profită, datorită republicii, în mod egal, de pacea și libertatea în care trăiesc, pentru a-și folosi munca în vederea asigurării traiului, și când unul economisește și pune de-o parte, iar celălalt cheltuiește tot ce primește, nu e nici un motiv ca ei să nu contribuie egal la sarcinile comune. Aceasta pare, prin urmare, cea mai egală cale de a diviza greutatea sarcinilor publice, atunci când fiecare contribuie în acord cu cât cheltuiește, nu cu cât primește. Acest lucru se întâmplă când fiecare plătește partea republicii din propriile cheltuieli[1]. Aceasta pare nu numai cea mai egală, dar și cea mai puțin apăsătoare și mai puțin supărătoare cale pentru cei care plătesc astfel. Nimic nu agravează mai mult părerea de rău de a te despărți de bani în beneficiul publicului ca gândul că plătești prea mult, și că vecinii tăi, pe care îi invidiezi, te sfidează. Acest lucru îi predispune pe oameni să reziste și (după ce o asemenea rezistență a produs un incident) duce la rebeliune.

6. Alt lucru necesar menținerii păcii este execuția justiției, care constă în principal în dreapta îndeplinire a datoriilor din partea celor care sunt magistrați, care sunt numiți în acest scop de și sub autoritatea puterii suverane. Ei fiind personaje private în raport cu suveranul și având, în această calitate, scopuri private care pot fi corupte prin cadouri sau prin intervenția prietenilor, ei trebuie ținuți sub teroare de către o putere superioară. Altfel, oamenii, sătui de nedreptăți, vor lua dreptatea în propriile mâini, ceea ce duce la tulburarea păcii civile. Aceasta nu poate fi evitată

[1] Hobbes propune aici ceva asemănător cu taxele comerciale moderne. Ele vor fi introduse pe scară mai largă abia în secolul al XVIII-lea.

de către magistrații principali, fără intervenția judiciară a însuși suveranului sau printr-o putere extraordinară pe care acesta a delegat-o. Prin urmare este necesar să existe o putere extraordinară, întrucât vor fi momente când prin cârdășia judecătorilor și a altor magistrați se va abuza de această autoritate [judiciară], spre răul și nemulțumirea poporului, și întrucât astfel se lasă o cale liberă pentru ca plângerile să le fie prezentate celor care dețin autoritatea suverană.

7. Pe lângă aceste considerații prin care sunt prevenite nemulțumirile ce provin din opresiune, trebuie să existe mijloace prin care să fie ținuți în frâu cei care sunt predispuși la rebeliune datorită ambiției. Acestea constau în principal din constanța celui care deține puterea suverană[1], care trebuie, prin urmare, să-i mulțumească și să-i încurajeze constant pe aceia care sunt capabili să servească republica și care totuși se mențin în limitele modestiei, fără să aibă resentimente față de cei sub a căror autoritate sunt și fără să agraveze erorile pe care (ca oameni) aceștia le comit, în special când nu le suportă tot ei. Și nu doar atât: ei trebuie să ordone pedepse severe pentru reprimarea celor care, criticând acțiunile [autorității] publice, își asumă mantia popularității printre cei mulți, astfel încât să poată să își subjuge o facțiune din republică.

8. Un alt lucru necesar este dezrădăcinarea din conștiințele oamenilor a tuturor opiniilor ce par să justifice și să legitimeze acțiunile rebele, cum ar fi opinia că cineva nu poate face nimic legitim împotriva propriei conștiințe, că cei care dețin autoritatea suverană sunt supuși

[1] *Constantia* este o temă stoică. Seneca a scris un dialog *De constantia sapientis*, iar principalul teoretician al neostoicismului, Justus Lipsius, a publicat în 1584 o lucrare, *De constatia libri duo* [Două cărți despre constanță]. Hobbes restrânge însă aici sfera de aplicabilitate a conceptului, aplicându-l doar suveranului.

legilor civile, că există o autoritate a supușilor, care prin opoziție poate împiedica afirmarea puterii suverane, că supușii au ceva al lor distinct de puterea republicii, că există un corp al poporului separat de cel sau de cei care dețin puterea suverană, și că rezistența față de orice suveran legitim poate fi justificată numindu-l pe acesta „tiran". Acestea sunt opiniile celor care în partea a II-a, capitolul XXVII, secțiunile 5–10, au fost denunțați ca împingându-i pe oameni la rebeliune. Și pentru că opiniile care sunt dobândite prin educație și au devenit un obicei cu trecerea timpului nu pot fi eliminate cu forța și dintr-o dată, ele trebuie eliminate tot astfel, cu timpul și prin educație. Pentru că asemenea opinii provin din educația privată și publică, și pentru că aceia care le predau le-au dobândit din argumente și principii pe care le-au învățat în universități despre doctrinele lui Aristotel și ale altora (care nu au demonstrat nimic privitor la moralitate și politică[1], ci doar au convins prin sofistica elocventă, fiind devotați cu pasiune guvernării populare), nu e nici o îndoială că dacă adevărata doctrină privitoare la legea naturii și la natura legii în general, precum și cea privitoare la proprietățile unui corp politic ar fi abil puse în scris și predate în universități, tinerii — care vin acolo fără prejudecăți și a căror minte e ca foaia albă de hârtie, capabilă să primească orice învățătură — ar primi-o cu mai mare ușurință și ar putea apoi să o expună poporului, prin cărți și prin alte mijloace, dar nu pe dos, așa cum o fac astăzi.

9. Ultimul lucru inclus în acea lege supremă, *salus populi*, este apărarea [poporului], care constă în parte în obediență și în unitatea supușilor, despre care s-a vorbit deja,

[1] Aici Hobbes subliniază deosebirea dintre propria știință politică, despre care susține că este o știință demonstrativă asemenea matematicii, și arta persuasiunii retorice.

și care cuprinde mijloacele de a recruta soldați și de a avea bani, arme, nave și locuri fortificate, pregătite pentru apărare, și în parte din evitarea războaielor care nu sunt necesare. Republicile sau monarhii care recurg la război de dragul războiului, adică din ambiție sau din dorința vană de glorie, sau care își propun să răzbune chiar și cea mai mică vătămare sau insultă adusă de vecinii lor, dacă nu se ruinează pe sine, atunci soarta lor e mai bună decât ar avea motive să se aștepte.

CAPITOLUL XXIX
Despre natura și felurile legilor

1. Atât despre natura omului și despre constituția și proprietățile unui corp politic. Mai rămâne, în ultimul capitol, să vorbim despre natura și felurile legilor. Se vede, de la bun început, că toate legile sunt declarații ale minții, privitoare la o acțiune care se va întâmpla sau care va fi omisă în viitor. Toate declarațiile și exprimările minții privitoare la acțiunile și omisiunile viitoare sunt fie promisiuni, cum ar fi când zicem *Voi face asta, sau nu voi face asta*, fie anticipări, de exemplu, *Dacă asta se face sau nu, acest lucru se va întâmpla*, ori [propoziții] imperative, ca în *Fă asta, sau nu fă asta!* Primele au natura unui pact, cele de al doilea fel sunt sfaturi, iar cele de al treilea fel sunt porunci.

2. E evident că atunci când cineva îndeplinește sau se împotrivește să îndeplinească o acțiune, dacă el va fi împins să facă acest lucru doar pe baza acestei considerații, și anume că ea este bună sau rea în sine, și dacă nu e nici un motiv pentru care voința sau plăcerea altora să conteze în deliberarea sa, atunci a face sau a omite acțiunea decisă nu va fi o încălcare a legii. În consecință, legea în-

seamnă, pentru oameni, a respecta voința altuia, împreună cu declarația acestei voințe. Însă pactul este declarația voinței proprii a cuiva. Prin urmare, o lege și un pact diferă prin aceea că deși ambele sunt obligatorii — iar o lege nu obligă decât în virtutea vreunui pact făcut de cel care îi este supus — totuși acestea obligă prin mai multe feluri de promisiuni. Un pact obligă prin promisiunea unei acțiuni sau omisiuni, în special a uneia precis desemnată, însă o lege stabilește prin promisiunea obedienței în general dacă o acțiune trebuie să fie îndeplinită sau să rămână neîndeplinită, și depinde de hotărârea celui cu care s-a făcut pactul. Așa încât diferența dintre un pact și o lege este aceasta: în cazul pactelor simple, acțiunea care trebuie îndeplinită sau nu este mai întâi stabilită și făcută cunoscută, după care urmează promisiunea de a o îndeplini sau nu, însă într-o lege, obligația de a face ceva sau nu este cea care precede, iar declararea a ceea ce trebuie făcut sau nu urmează după aceasta.

3. De aici se poate deduce ceva care unora le va părea un paradox: că ordinul celui al cărui ordin este lege cu privire la ceva anume este o lege cu privire la orice. De vreme ce cineva este obligat să asculte înainte să cunoască ce are de făcut, el este obligat să asculte în general, altfel spus, cu referire la orice[1].

[1] Acesta este un argument de natură logică ce urmărește să stabilească supremația absolută a suveranului. El este însă problematic în această formă. Printre altele, el lasă deschisă posibilitatea ca ordinul dat să nu fie unul „bine format", cum ar spune logicienii. Într-adevăr, chiar dacă admitem validitatea inferenței lui Hobbes, anume că supusul trebuie să asculte cu privire la orice, pentru că el nu are autoritatea să restrângă *apriori* aria de competență a suveranului, totuși e posibil ca ordinul acestui suveran să nu fie, procedural vorbind, valid sau rezonabil. Aceasta este de altfel o obiecție frecventă în disputele politice și constituționale.

4. Este evident că sfatul cuiva nu este lege pentru cel care este sfătuit, și că acela care îi permite altuia să-l sfătuiască nu se obligă să-l și asculte, și totuși oamenii numesc „guvernare" actul de a da sfaturi[1]. Ei fac asta nu pentru că nu sunt capabili să distingă între aceste două lucruri, ci pentru că ei îi invidiază mult pe aceia care sunt chemați să dea sfaturi și, prin urmare, au resentimente față de cei care sunt astfel consiliați. Însă dacă consilierilor li s-ar recunoaște un drept de a li se urma sfaturile, ei nu ar mai fi consilieri, ci stăpânii celor pe care îi sfătuiesc, iar sfaturile lor n-ar mai fi sfaturi, ci legi. Diferența dintre o lege și un sfat este aceasta: în cazul unui sfat expresia folosită este, *Fă asta, pentru că așa e cel mai bine*, în cazul unei legi, *Fă asta, pentru că am dreptul să te oblig*, sau *Fă asta, pentru că așa am spus eu să faci.* Atunci când sfatul care trebuie să furnizeze rațiunea acțiunii pe care o recomandă devine chiar rațiunea acestuia, atunci acesta nu mai este sfat, ci lege.

5. Termenii *lex* și *jus*, adică „lege" și „dreptate", sunt adesea confundați, și totuși cu greu putem găsi termeni cu o semnificație mai opusă. Dreptul este libertatea pe care ne-o lasă legea, iar legile sunt acele constrângeri prin care noi convenim să ne limităm mutual libertatea. Legea și dreptul prin urmare sunt nu mai puțin diferite ca constrângerea și libertatea, care sunt termeni opuși. Orice ajunge să facă un om care trăiește într-o republică, el face conform *jure*, mai precis *jure civili, jure naturae* și *jure divino.* Nimic din ce este opus acestor legi nu se poate spune că este conform cu *jure.* Legea civilă nu poate face ca dintre cele care sunt împotriva legii divine sau naturale ceva

[1] Aici Hobbes pare să ia distanță față de un gen literar frecvent întâlnit în Renaștere, anume cărțile de sfaturi adresate prinților. *Principele* lui Machiavelli (1513) este un exemplu — atipic în multe privințe — al acestei literaturi politice.

să fie conform cu *jure*. Prin urmare, tot ceea ce face un supus, dacă nu e contrar legii civile, și orice ar face un suveran, dacă nu e contrar legii naturale, o face pe baza *jure divino*, adică pe baza dreptului divin. Însă a spune că acel ceva este pe baza legii divine, *lege divina*, este altceva. Pentru că legile lui Dumnezeu și cele ale naturii permit o mai mare libertate decât aceea lăsată de legile civile (legile subordonate constrângând mai mult decât legile superioare, esența unei legi nefiind aceea de a lăsa libertatea, ci de a o limita), unui om i se poate cere ceva de către legea civilă, care nu este cerut nici de legea naturală și nici de cea divină. Așa încât dintre lucrurile făcute conform cu *lege*, altfel spus, prin porunca legii, se poate face o distincție între *lege divina*[1] și *lege civili*[2]. Astfel, atunci când cineva dă de pomană sau îl ajută pe cel care este în nevoie, el nu o face conform *lege civili*, ci pe baza legii divine, al cărui precept este caritatea. Însă dintre lucrurile care sunt făcute conform cu *jure*, despre nici unul nu se poate spune că se face *jure divino* dacă nu se face și *jure civili*, altfel spus dacă nu se face de către aceia care, având puterea suverană, nu sunt supuși legii civile.

6. Diferențele dintre legi sunt diferențele dintre autori și legislatori, sau cele privitoare la promulgare, sau la cei care li se supun. Din diferența autorilor sau legislatorilor provine diviziunea legii în divină, naturală și civilă. Din diferența de promulgare decurge diferența dintre legi scrise și nescrise. Iar din diferența persoanelor cărora li se aplică legea decurge că unele legi sunt numite pur și simplu „legi", iar altele „legi penale". Spre exemplu: *Să nu furi!* este pur și simplu o lege, însă *Cel care fură un bou trebuie să restituie valoarea sa împătrită* este o lege penală, sau cum o numesc unii, o lege judiciară. Acum,

[1] Legea divină (în lb. latină, în original).

[2] Legea civilă (în lb. latină, în original).

privitor la aceste legi care sunt pur și simplu legi, porunca lor se adresează oricărui om, însă în legile penale porunca lor este adresată magistratului, care este vinovat de încălcarea sa atunci când pedepsele prevăzute de aceste legi nu sunt aplicate, celorlalți nerămânându-le nimic decât să ia aminte la pericolul acestor încălcări.

7. Cât despre prima diviziune a legii în divină, naturală și civilă, primele două sunt una și aceeași lege, pentru că legea naturii, care este de asemenea și legea morală, este legea autorului naturii, Dumnezeu cel Atotputernic, iar legea lui Dumnezeu, vestită de Mântuitorul nostru Cristos, este legea morală. Suma legii lui Dumnezeu este: *Să îl iubești pe Dumnezeu înainte de toate, și pe aproapele tău ca pe tine însuți.* Același lucru se poate spune despre suma legii naturii, așa cum s-a arătat în partea I, capitolul XVIII. Și deși doctrina Mântuitorului nostru este compusă din trei părți, morală, teologică și ecleziastică, doar prima parte, care este cea morală, este prin natura sa o lege universală; ultima este o parte a legii civile, iar aceea teologică, ce conține acele articole privitoare la divinitatea și la regatul Mântuitorului nostru, fără de care nu există mântuire, nu este vehiculată prin intermediul legilor, ci sub formă de sfaturi și de povețe despre cum să se evite pedeapsa pe care violarea legii morale o aduce asupra oamenilor. Nu necredința este aceea care condamnă (deși credința este aceea care mântuie), ci încălcarea legii și poruncilor lui Dumnezeu, scrise mai întâi în inima oamenilor și apoi pe tablele legii, date evreilor prin mâna lui Moise.

8. În starea de natură, unde fiecare om este propriul său judecător și diferă de ceilalți în ce privește numele și termenii cu care desemnează lucrurile, din aceste diferențe iscându-se certurile și tulburarea păcii, este necesar să existe o măsură comună a tuturor lucrurilor asupra cărora se pot isca controverse, cum ar fi: ce se numește

„drept", ce „rău", ce „virtute", ce „mult", ce „puțin", ce *meum* și *tuum*, ce e o baniță și ce e o măsură etc. Privitor la aceste lucruri pot exista diferite judecăți particulare, care dau naștere controverselor. Unii spun că această măsură comună este rațiunea dreaptă, opinie la care aș consimți, dacă s-ar găsi un asemenea lucru în *rerum natura*[1]. Însă, de regulă, ceea ce ei numesc „rațiunea dreaptă care decide orice controverse" este aceea a lor. E cert că de vreme ce rațiunea dreaptă nu există, rațiunea unuia, sau a unora, trebuie să îi țină locul. Acesta sau aceștia sunt cei ce dețin puterea suverană, așa cum a fost deja dovedit. În consecință, legile civile sunt pentru toți supușii măsurile acțiunilor lor, prin care ei pot determina dacă au dreptate sau dacă greșesc, dacă fac lucruri profitabile sau neprofitabile, virtuoase sau vicioase, stabilindu-se astfel uzul și definiția tuturor termenilor asupra cărora nu există un consens și care duc la controverse. Spre exemplu, în cazul unui nou-născut ciudat și diform, nu se va decide dacă el este om sau nu pe baza lui Aristotel și a filozofilor scolastici, ci pe baza legii[2]. Legea civilă o conține pe aceea

[1] În acest punct Hobbes propune o critică sumară a unor concepții comune în dreptul natural, provenite mai ales de la Cicero. Aceasta nu îl împiedică însă să recurgă, fără să admită deschis acest lucru, la unele doctrine ale autorilor pe care îi atacă. În paragraful de mai sus, ideea că legea divină este scrisă în inimile oamenilor de Dumnezeu provine tot de la Cicero.

[2] În secolul al XVII-lea exista o controversă în mediile legale cu privire la această problemă. Doctrina care predomina în dreptul comun era aceea a stabilirii identității omenești a fătului *in rerum natura* (pe baza naturii sale); la aceasta era asociată doctrina retribuirii retroactive a calității de om până în momentul numit *quickening*, când embrionul primește un suflet. S-ar putea ca această idee, expusă, între alții, de marele comentator al dreptului comun, Sir Edward Coke (a cărui primă ediție din *Institutes of the Laws of England* a fost publicată în 1628), să fie aceea la care se referă critic Hobbes.

ecleziastică drept o parte a sa[1], ce provine din puterea guvernării ecleziastice care este dată de Mântuitorul nostru tuturor suveranilor creștini, ca vicari ai săi imediați, așa cum s-a arătat în partea a II-a, capitolul XXVI, secțiunea 10.

9. Acum, după ce am văzut că toate legile sunt fie naturale, fie civile, ne putem întreba din ce categorie face parte cea care este numită lege marțială, iar de romani *disciplina militaris*. Aceasta pare să fie totuna cu legea naturii, întrucât legile prin care o mulțime de soldați sunt guvernați în cadrul unei armate nu se bazează pe consimțământ, ci se schimbă mereu, în funcție de circumstanțe, iar aceasta este tot o lege, care e bazată pe o rațiune prezentă, iar această rațiune este legea naturii. Însă legea marțială este în realitate o lege civilă pentru că o armată este un corp politic a cărui putere se găsește cu totul în mâinile generalului, iar legile sunt făcute de el. Deși ei le urmează și le schimbă așa cum le cere rațiunea, totuși aici nu e vorba de rațiunea fiecărui om individual (ca în cazul legii naturii), ci de rațiunea generalului.

10. Atunci când acela sau aceia în care este învestită puterea suverană într-o republică trebuie să emită legi pentru buna guvernare și rânduială a poporului, nu este posibil ca ei să anticipeze toate tipurile de controverse care se pot ivi, și poate nici măcar o parte însemnată dintre acestea. Pe măsură însă ce timpul aduce circumstanțe noi, ei învață că legile trebuie uneori să fie adaptate, și că în acele cazuri în care nu există o lege anume, legea naturii își păstrează statutul, iar magistrații trebuie să emită sentin-

[1] Pentru Hobbes dreptul canonic ar fi parte a legii civile, ceea ce contrazice doctrina clasică, anume că dreptul civil și cel canonic sunt separate. În Anglia însă autonomia dreptului canonic era deja problematică: în 1535 Henric al VIII-lea a închis facultățile de drept canonic de la Oxford și Cambridge, numind mai apoi profesori de drept civil.

țele pe baza ei, altfel spus, pe baza rațiunii naturale. Prin urmare, constituțiile puterii suverane, prin care se limitează libertatea naturală, sunt scrise pentru că altfel nu e chip ca ele să fie aduse la cunoștința celorlalți, în vreme ce legile naturii sunt scrise în inimile oamenilor. Deci legile scrise sunt constituțiile unei republici, care au primit o expresie [precisă], iar cele nescrise sunt cele ale rațiunii naturale. De la sine, obiceiul nu face legea. Totuși, o dată ce o sentință este emisă de către cei care judecă pe baza rațiunii naturale, indiferent dacă aceasta este dreaptă sau greșită, ea poate să ajungă la forța unei legi, însă nu pentru că această sentință a fost de obicei emisă în cazuri asemănătoare, ci pentru că se presupune că puterea suverană a aprobat tacit această sentință ca fiind dreaptă. Doar după aceea ea ajunge să fie lege și să se numere printre legile scrise ale republicii. Dacă obiceiul ar fi suficient ca să facă o lege, atunci ar sta în puterea oricui ar avea o putere delegată de a judeca într-o cauză de a-și transforma erorile în legi. Tot așa, acele legi care sunt cunoscute sub numele de *responsa prudentum*[1], altfel spus, opiniile juriștilor, nu sunt legi pentru că sunt *responsa prudentum*, ci pentru că ele sunt admise de suveran. De aici se poate deduce că în cazul unui contract privat între suveran și supus, un precedent împotriva rațiunii nu poate să prejudicieze cauza suveranului, întrucât nici un precedent nu a devenit lege dacă nu a existat supoziția că la început el era rezonabil.

[1] O expresie a dreptului roman care desemnează suma opiniilor și interpretărilor juriștilor. Augustus este primul care a permis unor jurisconsulți să elucideze în numele său, chestiuni legale, iar Hadrian a stabilit că aceste răspunsuri, când sunt unanime, au autoritatea unei legi.

Atât despre elementele și temeiurile generale ale legilor naturale și politice. Cât despre legea națiunilor, ea este aceeași cu legea naturii. Ceea ce e legea naturii între un om și un alt om, înainte de constituirea republicii, este legea națiunilor între un suveran și un alt suveran, după aceasta.

Scrisoare către domnul Glen

Hobbes către domnul Glen[1],
de la Florența

Dragă domnule,

În urmă cu două zile, am primit aici, la Florența, o scrisoare de la dumneavoastră, datată 19 ianuarie. A ajuns cu întârziere, dar când, în sfârșit, a ajuns, a meritat. Ea valorează cât toată corespondența pe care am primit-o de la o vreme încoace. Tot ce se petrece aici e așa de nou încât nu mă mai miră nimic. Trebuie să fac eforturi să răspund scrisorii dumneavoastră în această privință, deși având în vedere stilul său minunat, nu pot decât să mă declar inferior.

Doresc nespus de mult să văd acele cărți despre Sabat[2]. Împărtășesc și eu părerea dumneavoastră că ele induc asemenea opinii în mintea oamenilor simpli încât cu greu îi ajută să ducă o viață bună. Atunci când ei văd că una din

---

[1] Nu e clar cine este acest domn Glen, probabil e vorba de un angajat al casei Cavendish (Cf. Noel Malcolm, *The Correspondence of Thomas Hobbes*, vol. II, p. 837). Am inclus această scrisoare pentru că este una din puținele epistole ale lui Hobbes care s-au păstrat din perioada premergătoare terminării manuscrisului *Elementelor dreptului* și ne dovedește interesul său pentru filozofia morală și legală.

[2] Hobbes se referă la lucrările anti-sabatariene care au fost publicate în Anglia în acea perioadă, în cadrul controversei privitoare la respectarea zilei de duminică. Sabatarienii susțineau că repausul de Sabat a fost rânduit prin lege divină, în vreme ce anti-sabatarienii afirmă că aceasta a fost o sărbătoare civilă a evreilor, pe care Cristos ar fi abrogat-o.

cele zece porunci nu este decât *jus humanum*[1] (așa cum de altfel ar trebui să fie, dacă Biserica o poate schimba), ei speră că acesta este cazul și cu celelalte nouă. Înainte, toți credeau că cele zece porunci formau legea morală, adică [legea] eternă.

De asemenea, aș dori să văd *Mare clausum* a lui Selden[2], deoarece am deja o părere bună despre această lucrare.

Poate reușiți să îmi trimiteți, prin cei care merg la Paris, cărțile despre Sabat. Cealaltă, fiind în latină, nu mă îndoiesc că o găsesc pe strada St. Jacques[3].

Noi ne-am întors de la Roma și sperăm să fim la Paris înainte de sfârșitul lui iunie. Vă mulțumesc din nou pentru scrisoare și vă rog să credeți că nu aș uita pe nimeni dintre cei al căror caracter bun mi-a fost dovedit de experiență. Trebuie însă să scriu la atâția, încât vă scriu mai rar decât aș dori, lucru pentru care vă cer iertare.

Cu afecțiune, prietenul și prea-plecatul dumneavoastră servitor,

Thomas Hobbes

Florența, 6/16 aprilie 1636

---

[1] Drept făcut de oameni (în lb. latină, în original).

[2] John Selden (1584–1654), jurist englez, a publicat în 1634 *Mare clausum* [Marea închisă], în care argumentează că suveranii pot reclama jurisdicția asupra mării. Selden are în vedere mai ales Marea Nordului și Atlanticul de Nord. Ținta sa este lucrarea lui Hugo Grotius, *Mare liberum* [Marea liberă], din 1609, care susținea, în beneficiul olandezilor, că marea este liberă și că fiecare națiune are dreptul să navigheze și să facă comerț.

[3] Strada unde erau situate librăriile în Paris.

Viața mea în versuri

de Thomas Hobbes

În o mie cinci sute optzeci și opt, pe stilul învechit,
Când *Armada* aceea spre insula noastră a năvălit,
Numită *Invincibila*, ea nu se compunea din altceva,
Decât din oțel ucigător care să aducă moartea;
O bună parte a acestei flote a fost risipită și pierdută,
Să piară pe coastele noastre fiind sorocită:
Aprilie cinci (acum pe noul stil, mai mult)
Eu, primăvăraticul, biet vierme, m-am născut.
La Malmesbury[1] m-am botezat și nume mi s-a dat,
De tatăl meu, preotul din sat[2].
Multe lucruri de seamă locul acesta avea,
Mai întâi, renumit era prin mânăstirea sa.
Iar castelul, sau poate chiar două din acestea,
Pe un deal cu două pâraie stătea,
Aproape-nconjurat de ele, de acolo plecau,
Doi deputați care în Parlament stăteau.
Acolo osemintele nobilului Athelstane[3] se odihnesc,
Ale cărui efigii de piatră încă se zăresc,
El ca răsplată toate câmpiile din jur le-a dăruit,
Pe care cu sânge de danez întâi el le-a stropit.

---

[1] Mică așezare în comitatul Wiltshire, pe râul Avon.

[2] Hobbes a fost crescut de unchiul său Francis, după ce tatăl său, care avea un temperament coleric, și a părăsit familia în urma unei încăierări pe care a avut-o în ușa bisericii cu un alt preot.

[3] Rege saxon (895–939).

Aici a fost muza romană de Adelm[1] înrădăcinată,
Aici și prima școală latină a fost întemeiată.
De locul meu de baștină nu îmi e rușine,
Doar de relele timpului născute cu mine.
Vestea s-a dus că o flotă de pe mări,
Va însemna catastrofa acestei țări,
Și așa s-a făcut că mama mea,
A adus pe lume gemeni, eu și frica[2].
Iată de ce mereu dușmanii țării i-am urât,
Iar calmul și pacea au fost muzele ce mi-am dorit.
Am învățat apoi patru limbi, să le pun în scris
Și să le citesc a fost bucuria care mi-a ajuns.
Șase ani la latină și la greac-am istovit,
Și la paisprezece ani la Oxford am fost trimis;
La Magdalen Hall[3] admis,
Mai întâi la logică am buchisit,
Pe tutorele meu l-am ascultat atent,
El citea grav, deși era încă imberb:
Barbara, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*, *Baralypton*[4],
Aceste moduri erau figura întâi,
și-apoi continua pe-același ton,
Cesare, *Camestres*, *Festino*, *Baroco*, *Darapti*,
Acestea erau același mod cu unele variații,
Felapton, *Disamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferison*,
Acestea erau moduri ce presupuneau un examen,

[1] Abate de Malmesbury (639–709), scrie în latină.

[2] Asocierea pe care Hobbes o face între nașterea sa și apariția Armadei nu este exactă. Flota spaniolă a ieșit din port în luna mai 1588 și a fost zărită de pe coastele engleze abia pe 19 iulie, stil vechi.

[3] Acum Hertford College; în secolul al XVII-lea, colegiul a avut și alți membri importanți precum John Wilkins sau Edward Hyde, Earl of Clarendon. Hobbes a primit titlul de *bachelor* la 5 februarie 1608.

[4] Denumiri scolastice ale unor moduri silogistice. Logica era principala disciplină a educației pe care a dobândit-o Hobbes la Oxford.

Pe care le-am învățat cu greu și-apoi le-am uitat,
Ca să demonstrez lucrurile cu propriul meu cap.
Apoi fizică tutorele meu mi-a arătat,
Cum lucrurile din materie și formă sunt făcute
mi-a demonstrat,
Cum particulele de aer fac formele ce le vedeam,
Cele vizibile și cele audibile le stabileam,
Ca efecte ale simpatiei și antipatiei,
Acestea și-alte lucruri curioase le-aflam
pe calea-nvățăturii.
De aceea alte subiecte mai plăcute am căutat,
Pe care înainte nu prea le-am studiat.
Inspirația mă împinsese,
Spre hărțile terestre și celeste,
Să urmăresc raza solară,
Să știu cu ce meșteșug ziua se măsoară.
Cum Drake[1] și Cavendish[2] pământul au înconjurat,
Și ce climate[3] au întâmpinat,
Cum au găsit cele mai mici popoare,
Și monștri în vizuini înfiorătoare.
Există o nevoie de explorare,
Pentru că natura de vid are oroare.
Pe vremea când prima diplomă subsemnatul primea,
De *bachelor* la universitatea mea,
De la Oxford am plecat pe Cavendish[4] să îl servesc,
O familie de sânge ales, boieresc.
Rectorul colegiului meu m-a prezentat,
Și zilele cu folos la ei le-am consumat.

---

[1] Francis Drake (1540–1596), explorator și aventurier.

[2] Thomas Cavendish (1555–1592), navigator englez.

[3] Hobbes se referă aici la teoria climatelor, populară în Renaștere, conform căreia există pe glob zone climatice, care determină temperamentul oamenilor ce trăiesc în fiecare dintre acestea.

[4] William Cavendish, al doilea Earl of Devonshire.

Tânăr fiind, tutore la alt tânăr eram eu,
El fiind încă minor, depindea de tatăl său.
L-am servit douăzeci de ani încheiați,
Ca pe-un stăpân și prieten din cei mai devotați.
Viața mea era ușoară și frumoasă,
Somnul meu liniștit în noaptea cea mai neguroasă.
Am trăit îndestulat, printre volume felurite,
De el pentru biblioteca-mi dăruite.
Atunci pe *istorici* eu i-am *răsfoit*,
Greci și latini, de muza-mi sfătuit.
Homer și Platon, Sofocle și Horațiu,
Euripide și Aristofan și cu Virgiliu,
I-am priceput, dar din tot ce-am studiat,
Ca Tucidide nici unul nu mi-a fost pe plac.
El spune că democrația e un lucru nefiresc,
Că decât republica mai înțelepți sunt cei
ce singuri domnesc.
Despre acest autor englezilor le-am propus,
Că el poate fi chiar un ghid pentru discurs[1].
Și țări străine pe-atunci am cunoscut,
Franța, Italia și Germania am văzut.
Pe acest lord de Devonshire l-am servit,
În slujba lui douăzeci de ani încheiați am zăbovit.
El de boală într-o zi a căzut răpus,
Spre o lume mai bună s-a dus[2].
Totuși, el mi-a lăsat câte ceva,
Mie, mulțumit să îmi duc zilele cum se putea.
Mi-am părăsit frumoasa casă și-am plecat,
La Paris unde optsprezece luni am stat[3].
După care tutore am fost din nou solicitat,

[1] În 1629 Hobbes a publicat traducerea sa a *Istoriei* lui Tucidide.

[2] Moare în iunie 1628, ca urmare a unei epidemii de ciumă.

[3] Hobbes a ajuns la Paris în 1629 ca tutore al fiului lui Sir Gervaise Clifton.

Pentru fiul stăpânului meu, Lordul Devon chemat.
Pe acest nobil l-am instruit de când stătea acasă,
Să scrie, să citească și să priceapă latinească,
Și prin ce arte oratorii păcălesc persoanele
Ne-educate; l-am învățat proza și versurile;
Preceptele matematice trebuie să le amintesc,
Ca și mișcările globului pământesc;
Întregul edificiu de lege ridicat,
Și judecata între ce este egal și ce-i de îndreptat,
Șapte ani aceste științe eu i-am explicat,
A învățat repede și bine le-a memorat.
Am studiat totul din pagini de volume,
După care-am plecat să vedem ce e în lume,
În Italia și Franța am mers, iar mai apoi,
Prin dulcile tărâmuri ale Savoiei.
Călare, pe vas și cu trăsura,
Filozofia îmi era preocuparea.
Doar un lucru îmi părea adevărat
Deși în mai multe feluri era falsificat.
Doar unul, la temelia tuturor,
Celor ce permit pe toate să le aducem la un numitor.
Cum somnul zboară și ce lucruri e cu putință
Prin optică să le multiplicăm după voință.
Fantasmele interne, de creier născocite,
Aceste părți interne din mișcări sunt plăsmuite:
Cel care fizica a studiat mai întâi trebuie să afle,
Ce este mișcarea și ce poate ea face.
Materiei și mișcării atunci m-am dedicat,
Iar timpul în Italia așa s-a depănat.
Însă în scris nimic atunci n-am așezat,
Căci nu aveam pe nimeni care să mă fi învățat[1].

[1] În 1636 Hobbes s-a întâlnit totuși cu Galileo, la Florența, cu care a avut mai multe discuții și al cărui admirator a rămas.

După Italia apoi ne-am îndreptat,
Spre Parisul atât de demn de vizitat.
Aici Mersenne[1] mi-a fost prezentat,
Și despre mișcare ce știu i-am arătat.
El de îndată m-a lăudat și aprobat,
Și-așa ca filozof fost-am acceptat.
Opt luni s-au scurs pân' m-am întors, cu un concept,
Pe care-l înțelesesem acum mai bine și mai drept,
Despre cum principiile pot să devină mai clare,
Prin ceva numit „concatenare".
Despre cum materia și mișcarea se grupează,
Și pentru noi speciile de lucruri delimitează
Gândurile și mișcările interioare am studiat,
Dreptatea și guvernarea optimă le-am identificat.
Acestea erau studiile ce le urmam în acea vreme,
Ele formează întregul filozofiei perene:
Om, corp și cetățean — despre aceste nume
Am adunat notițe și-am scris chiar trei volume.
Dar între timp în țară s-a pornit
Un război civil ce studiile mi-a oprit.
În anul una mie șase sute patruzeci,
A bântuit o plagă ce n-a lăsat întregi
Pe nimeni dintre aceia învățați
Ce s-au lăsat să moară de ea afectați.
Acela ce de-această molimă era atins,
Credea că legile divine și umane le-a cuprins.
Iar când văzui că războiul s-a încins
Spre iubitul Paris am plecat întins.
Doi ani trecură pân-am publicat,
Tratatul meu *De Cive,* pentru care atât am studiat,

[1] Marin Mersenne (1588–1648), cleric și filozof francez, a fost animatorul unui grup care îi includea pe Hobbes, Descartes, Pascal și Gassendi.

Descoperirile din el plăcut-au celor cu carte,
De-aceea fu tradus și de multe aprecieri a avut parte,
În multe țări și de mulți savanți a fost citit,
Încât am devenit faimos și faima mi s-a răspândit.
Iar în trista Anglie, pe-atuncea de război cuprinsă[1],
A fost lăudată chiar și de-aceia din tabăra opusă.
Dar ce era pe-atunci un lucru păgubos,
Cine l-ar fi crezut just, bun ori avantajos?
Apoi eu patru ani am petrecut gândind
La cartea mea *De Corpore*, ziua și noaptea scriind,
Comparând lucrurile corporale,
Să descopăr cum formele lor înclină spre schimbare.
Să silesc acest Proteu să ne-arate,
Ce-i dincolo de aparențe-n toate.
Mersennus în acest timp era,
Călugăr minorit, mare faimă avea.
Învățat, înțelept și bun, chilia sa
De preferat oricărei universități era.
La el veneau cei ce încearcă să descopere,
Temeiuri și principii științifice,
Să le expună clar și fără vorbe goale,
Proprii retoricii trufașe și înșelătoare.
După aceasta el le-mpărtășea,
Savanților adunați la casa sa.
Descoperiri alese-a publicat,
Spre faima numelor celor ce i le-au dat.
Mersennus acesta un fel de axă era,
În jurul căreia mulțimea de stele se rotea.
Dar pe Anglia, Scoția și Irlanda le cuprinsese
Acel război civil ce de patru ani se încinsese
Necaz și pustiire, perfida soart-aveau
Cei buni erau goniți, iară cei răi prosperau.

[1] Ostilitățile războiului civil englez au început în 1642.

Charles, prințul care regatul moștenea,
Cu o suită de bărbați nobili ce îl sprijinea,
Veni pe la Paris, speranța sa fiind,
Cu timpul că poporul va deveni mai blând.
Cartea mea *De Corpore* a fost atuncea scrisă
În mintea mea ea fiind deja compusă.
O vreme-a trebuit să mă abțin printre atâtea crime
și durere
N-am să le imput nici eu lui Dumnezeu pe ele.
Așa că am decis ca legile divine mai întâi să le-mplinesc
Încetul cu încetul acolo s-ajung unde îmi doresc.
Să progreseze cu învățătura pe prințul meu l-am așteptat
În vreme ce la a mea deloc n-am mai lucrat.
Iar șase luni bolnav am căzut la pat
Și fiind foarte slăbit, apoi m-am întremat.
Și-am terminat în nativa limba mea
Să poată fi citită de toți cei care ar vrea
O carte ce la Londra a fost tipărită[1]
Care în țările vecine a fost recunoscută
De oameni mari și învățați de-atunci studiată
Pe numele ei cumplit LEVIATHAN identificată.
Această carte despre toți regii-argumenta,
Și despre oricine, indiferent de titlu, ce putere regală avea.
În această vreme, regele de scoțieni era trădat,
Și ucis de englezi, un lucru de rușine și-un păcat.
Regelui Charles ce la Paris atunci stătea,
Nimeni dreptul la tron nu-i putea atunci nega.
Dar un rebel întreg regatul sub călcâi ținea
Și-o pleavă fără de lege guverna,
Pe sine „Parlament" doreau să fie numiți
Deși nu erau decât o mână de nenorociți.
Urând tot ce e bun, lipitori însetate,

[1] În luna mai 1651.

Umflate cu sânge nobil, de ființe nevinovate.
Au dat de pământ cu mitra, dar nu puteau să reușească,
O biserică prezbiteriană ei să stabilească.
Ambiția clericilor celor mai vicleni
Nu s-a impus în Anglia acelor vremi.
De aceea mulți învățați spre rege s-au îndreptat
Care era exilat, sărac și de nevoi încărcat.
Dar studiile mele erau netulburate
Însă după un an perioada de grație fost-a terminată
Când cartea mea de savanți a fost examinată[1]
Iar porțile lui Ianus s-au deschis
Când m-au acuzat regelui și au pretins
Că eu impietatea lui Cromwell am aprobat
Și cele mai negre răutăți aș fi lăudat
Așa s-a crezut atunci iar pentru toți am devenit
Un mare inamic și astfel am pățit
C-am fost de lângă rege și de la curtea sa
Exilat, un lucru ce mi-a sporit tristețea
Soarta lui Dorislau și Ascham[2] am considerat
Am rămas șocat, ajuns un biet exilat.
Pentru această vreme când am fost năpăstuit
Nu-l învinovățesc pe rege că s-a încrezut
În cei din jurul său, dar asta m-a determinat
Să mă întorc acasă, nemaifiind acolo protejat.
Furtună, ger, zăpadă, cu timpul am albit
O fiară sălbatică eram, de toți nedorit.
La Londra ca spion să nu fiu considerat
Guvernului de-atunci credință am jurat

[1] În realitate, clerul francez din jurul reginei Henrietta a fost și el ultragiat de atacul lui Hobbes împotriva catolicismului.

[2] Isaac Dorislaus și Anthony Ascham au fost doi dintre cei care au organizat execuția regelui Charles I, ambii fiind asasinați de regaliști.

După care m-am retras cu umilință
Pentru a studia cum aveam obișnuință.
Un așa-zis Parlament acolo guverna
În stare de dezordine Biserica era.
Nimic nu exista afară de soldați și arme
Doar unu' avea puterea, Cromwell pe-al său nume
Ce regalist sau care om îmi poate reproșa
C-am susținut prerogativa regelui pe vremea-aceea?
Oricine subscrie la ceea ce îl poate satisface
Și guvernării stabilite i se supune când n-are ce mai face.
Cartea mea *De Corpore* liber am fost s-o scriu
Iar de atunci lăsat în pace n-am mai putut să fiu,
Clerul pentru *Leviathan* deja devenise furios,
Și ambele de preoți aspru criticate au fost.
Deși eu demonstrasem papala vanitate
Aceasta intra, se pare, între lucrurile tolerate
Împotriva *Leviathanului* să fie tipărite,
Dar ele n-au făcut decât să-l așeze între cărțile citite.
Și ce de altfel am sperat să îmi confirme
Că în eternitate această carte va rămâne.
Așa dreptatea vine cu-asupra de măsură
Și la ambițioși le dă în fine peste mână.
Despre apărarea regelui și despre ale poporului
Bine și cu mulțumire s-a putut citi pe înțelesul fiecărui.
Doi ani apoi o altă carte a fost publicată,
Unde pentru oricine vrea să afle se arată,
În expunerea eticii, despre-a simțului fantome,
Cum cei înțelepți fără frică spectrele să le elimine[1].
Mi-am publicat deci cartea mea *De Corpore*,
Ce cuprinde doar chestiuni geometrice
Iar algebriștii mult au apreciat,

[1] Conform biografului său Aubrey, despre Hobbes se spunea că îi este teamă de fantome.

Tratatul *Algebra* de Wallis[1] publicat.
De-un secol morbul geometric apăruse,
O epocă întreagă pe-atunci el infectase.
Arta de a găsi ce numerele arată,
Pe care Diofant[2] și Gheber[3] au predat-odată
Și când Vieta[4] arată că pe această cale,
Oricare problemă de geometrie are rezolvare.
Savil, profesor de la Oxford, a furnizat,
Lui Wallis principiile nobile care l-au ajutat,
Că infinitul are-un sfârșit iar finitul în părți îl împărțise
Dar că acestea în număr nelimitat trebuie admise.
Opiniile acestea pe mulți au supărat și speriat,
Pe toți cei care geometria în cofă i-a băgat.
Iată ce m-a făcut pe mine iarăși să scriu,
Când șaptezeci și doi de ani aveam, nu mai puțin,
În șase dialoguri care atacau,
Noua metodă ce geometrică-i spuneau,
Fără efect însă, ca să știe domnii,
Și astfel medicina se înclină-n fața bolii.

---

[1] Reverendul John Wallis (1616–1703), matematician englez și unul din fondatorii Societății Regale, a inventat semnul folosit astăzi în matematică pentru reprezentarea infinitului. *Tratat despre algebră* a fost publicat în 1685, așa încât el nu poate fi lucrarea la care se referă Hobbes. Judecând după metoda menționată în versurile următoare, e posibil ca tratatul în cauză să fie *Arithmetica infinitorum* (1655).

[2] Diofant din Alexandria (cca 250 d.Chr), matematician grec, cunoscut pentru ecuațiile care îi poartă numele.

[3] Probabil Geber. Aceasta este versiunea occidentală a numelui unui alchimist arab din secolul al VIII-lea, care a fost adoptată de un alt alchimist, probabil spaniol, al cărui adevărat nume nu s-a păstrat și care a scris în prima jumătate a secolului al XIV-lea. Hobbes se referă la doctrina numerologică a lui Geber, care stabilește o corespondență între numere și proprietățile elementelor.

[4] Franciscus Vieta (1540–1603), matematician francez, a introdus prima notație algebrică sistematică.

Apoi două tratate la tipar eu am dat,
Ce pe episcopul Bramhall[1] în engleză l-au înțepat.
Întrebarea pe-atunci era, și este, în ce privință
Urmăm pe a lui Dumnezeu sau a noastră voință.
Acesta era rezultatul la care am ajuns,
El urma pe scolastici, eu pe al meu simț.
Șase probleme nu mult dup-aceasta eu am publicat
De filozofie pură, un gen de mic tratat,
În care-arăt cum natura corpurilor grele
Și masele de piatră le trage-n jos pe ele.
Cum sunt eliminați vapori din masa Soarelui,
Cum și când vânturile-s cauza frigului,
De ce sunt atât de ușori și cum de reușesc
Norii pe-ntinderile bolții de plutesc.
Cum de se mișcă și devin mai grei
De la umezeala ce se stoarce-n ploi.
Cu ce ciment materia e ținută unită,
Cum lucrurile tari devin moi, cauza a fost găsită:
De unde fulgerul, zăpada, gheața și tunetul provin,
Pătrund prin nori de apă, toate aceste minuni:
Cum magnetul atrage fierul și cum și în ce fel,
De polul antarctic și cel arctic ascultă el.
De ce din mare valuri inegale ies în față,
Anul, luna și ziua când mareea dublu se înalță.
De ce vasele împotriva vântului pot naviga,
Despre acestea și altele în micul tratat scria,
Care cu timpul de public va fi aplaudat,
Și chiar în vremurile-acestea rele e încă neblamat.
Am descris apoi natura aerului,
Într-un mic volum, în virtutea planului
Care era acela de a potoli,

[1] Episcopul John Bramhall (1594–1663), cu care Hobbes a avut o controversă despre libertate și necesitate.

O molimă care pe-atuncea bântui.
Apoi m-am întors din nou, și fizica-am lăsat,
Pentru matematica-ndrăgită, ce-atât am cercetat:
Căci acum hoarda barbară și sângeroasă
Părăsise locul unde aveam și eu o casă.
Însă adevărul eu încă nu-l puteam preda,
Doar nebunii-n școala aceea de vorbe goale
să instruiască puteau spera.
O altă carte cu principii după aceea am publicat,
Nimic nu putea fi mai clar decât ce-acolo am explicat.
Natura proporției e lămurită-atât de bine,
Încât nimeni nu poate spune că nu știe de la mine.
Despre acest subiect de acord a fost aproape oricine,
Că dintre toți victoria mi-a revenit mie.
Alții însă erori cu carul au pretins că au găsit.
Dar eu le-am arătat că în privința asta s-au țicnit
Fără tăgadă, apoi am escaladat
Pe-al geometriei vârf înnorat.
Am publicat despre cvadratura cercului
Pe care zeul pythic Porisma i-a demonstrat-o omului.
Printr-o metodă nouă am crezut că am înlăturat,
Deși prin alte argumente, obiecțiile ce s-au formulat
În demonstrațiile precedente, însă s-au plâns degeaba
Matematicienii mediocri că nu-nțeleg cum stă treaba,
Nici un moment de-acum eu n-am să irosesc,
în așteptare
Ca aceste animale proaste vreodată să ajungă raționale
Să mă străduiesc să cred că într-o bună zi,
Ele literatură bună vor începe a citi.
Când tratatul meu *Rosetum* în fine-a apărut
Cu finețurile geometriei era el umplut.
Wallis s-a opus, iară eu n-am învins,
Algebriști și clerici împreună au pretins.
Armata apoi s-a risipit și s-a dus pe drumul ei

Wallis gândindu-se doar la laurii victoriei.
El alesese un teren înțelenit
Doar pentru buruieni acesta-i potrivit.
Plăcându-mi lupta mă-ntorc să-l întâlnesc
Numerele infinite în juru-mi răspândesc.
Aceste războaie-ale mele, să vă spun drept?
Cât de bogat m-au făcut, sau cât de înțelept?
Nu îmi pasă de bani sau de pământurile mele,
Dacă întreabă vreunul, să afle despre ele,
Un mic teren, o moștenire-a mea,
E tot ce-am adunat, tot ce pot arăta
Pe-acesta fratelui meu l-am putut lăsa:
Un teren mic, dar foarte mănos
Ce dă din belșug grâu din cel frumos.
Bun pentru un prinț, iar dacă nu s-ar fi ivit
Dezordinea din țară, rege m-aș fi socotit.
Când războiul civil l-am simțit în apropiere
Iar oamenii erau purtați de orice adiere,
Am căutat decât acesta un loc mai potrivit
Să trăiesc și să citesc, așa Parisul l-am găsit.
Cu cinci sute de lire monede-n buzunar
M-am grăbit să fug de pe țărmul meu natal;
La acestea două sute-am adăugat, dar în cele din urmă
O mare amărăciune mi-a pus stăpânire pe inimă.
(Deși ai murit, Godolphin[1], cel care la rațiune a ținut
La dreptate și la pace, soldat iubit, adio-ți spun mâhnit).
Lire optzeci, o pensie anuală, la acea vreme,
Primeam din țara mea, și când s-a întâmplat în fine
Ca regele Charles să fie reînscăunat, încă o sută
Mi-a fost acordată chiar din trezoreria sa privată.
Un dar nobil, iar eu de reproșuri m-am ferit atunci

[1] Sydney Godolphin (1610–1643), fratele lui Philip, cel căruia îi este dedicat *Leviathanul*.

Știu că sunt bun, din spusele celor care la gură
au făcut clăbuci.
Mă mulțumesc cu asta și nu doresc excesul
Cin' altul decât un nebun ar vrea un trai altul?
Las' ca averea mea cu-a voastră să fie măsurată
Mai mare ea să pară, iar dacă nu, destul îmi pare toată.
Banii mei sunt puțini și totuși fericit m-am așezat
Și decât Cressus și Crassus mă simt mai bogat.
Verdusius[1], cunoști bine ce am avut în fire,
Și cei ce mă citesc și-mi știu cărțile bine,
Viața și scrierile mele vorbesc cu un singur glas
Dreptatea am susținut și dreptatea am respectat.
Doar pe cei lacomi drept răi eu i-am numit,
Căci avariția nici un fel de bine n-a înfăptuit.
Acuma ani optzeci și patru eu am împlinit
Moartea e pe-aproape dar teamă încă n-am simțit.

FINIS

[1] François du Verdus (1621–1675), prieten și unul din principalii corespondenți ai lui Hobbes, a tradus lucrarea lui Bacon, *De sapientia veterum* (1609).

CUPRINS

Un mic tratat despre păcat 5
Glosar 19
Bibliografie 25
Notă asupra ediției 31

ELEMENTELE DREPTULUI
NATURAL ȘI POLITIC

Epistolă 35

Partea I
NATURA UMANĂ

I. ***Despre împărțirea generală a facultăților naturale ale omului*** 41
1, 2, 3. Prefață 41/42
4. Natura umană 42
5. Împărțirea facultăților sale 42
6. Facultăți ale corpului 42
7. Facultăți ale minții 42
8. Puterea cognitivă, reprezentările și imaginile din minte 42

II. ***Cauzele senzațiilor*** 43
2. Definiția senzației 44
4. Patru propoziții privind natura reprezentărilor 44

5. Demonstrarea primei 45
6. Demonstrarea celei de-a doua 46
7, 8. A treia propoziție demonstrată 46/47
9. A patra demonstrată 48
10. Principala înșelăciune cauzată de simțuri 49

III. *Despre imaginație și despre felurile acesteia* 50
1. Definiția imaginației 50
2. Definiția somnului și a viselor 50
3. Cauzele viselor 51
4. Definiția plăsmuirii 52
5. Definiția fantasmelor 52
6. Definiția amintirii 53
7. În ce constă amintirea 53
8. De ce într-un vis un om nu crede niciodată că visează 54
9. De ce anumite lucruri par stranii în vise 54
10. Despre faptul că un vis poate fi luat drept realitate și drept închipuire 55

IV. *Despre diferitele feluri de discursiuni ale minții* ... 55
1. Discursiunea 55
2. Cauza coerenței gândurilor 56
3. Rătăcirea cu gândul 56
4. Agerimea 57
5. Reamintirea 57
6. Experiența 57
7. Așteptările și conjecturile despre viitor 57
8. Conjecturile despre trecut 58
9. Semnele 58
10. Prudența 58
11. Măsuri de prevedere în privința formulării de concluzii pornind de la experiență 59

V. *Despre nume, raționamente și discurs vorbit* 60
1. Despre semne 60
2. Numele sau apelativele 61
3. Numele pozitive și cele privative 62

4. Avantajele numelor ne fac apți pentru știință 62
5. Numele universale și singulare 62
6. Numele universale nu sunt *in rerum natura* 63
7. Numele echivoce 64
8. Înțelegerea 64
9. Afirmația, negația și propoziția 65
10. Adevărul și falsul 65
11. Judecata 65
12. În acord cu rațiunea, împotriva rațiunii 66
13. Asemeni cauzelor cunoașterii,
cauzele erorilor sunt datorate numelor 66
14. Traducerea discursiunii în discurs vorbit
și erorile care purced din aceasta 67

VI. *Despre cunoaștere, opinie și convingere* 68
1. Despre două feluri de cunoaștere 68
2. Adevărul și întemeierea necesare cunoașterii 69
3. Definiția întemeierii 69
4. Definiția științei 70
5. Presupozițiile, definite 71
6. Opiniile, definite 71
7. Definiția convingerii 71
8. Conștiința, definită 71
9. În anumite cazuri, convingerile sunt
la fel de îndoielnice precum cunoașterea 72

VII. *Despre desfătare și durere; despre bine și rău* 73
1. Despre plăcere, durere, dragoste și ură 73
2. Despre imbold, aversiune și frică 73
3. Despre bine, rău, frumusețe
și urâțenie [a sufletului] 74
5. Despre scopuri, despre împlinire 74
6. Despre lucruri folositoare, folosință și lucruri deșarte 75
7. Fericirea 75
8. Amestecul binelui și al răului 76
9. Despre desfătarea simțurilor și despre durere;
despre bucurii și necazuri 76

VIII. *Despre plăcerile simțurilor; despre prețuire* 77
1, 2. În ce constau plăcerile simțurilor 78
3, 4. Despre imaginație sau reprezentarea puterii 80
5. Prețuirea, a fi demn de prețuire, prețul 81
6. Semnele prețuirii 82
7. Veneratia 83

IX. *Despre pasiunile minții* 83
1. Gloria, aspirația, gloria înșelătoare
și gloria deșartă 83
2. Smerenia și umilința 84
3. Rușinea 85
4. Curajul 85
5. Mânia 85
6. Dorința de răzbunare 85
7. Căința 86
8. Speranța, disperarea, neîncrederea 86
9. Încrederea 87
10. Mila și împietrirea inimii 87
11. Indignarea 88
12. Emulația și invidia 88
13. Râsul 88
14. Plânsul 89
15. Concupiscența 90
16. Iubirea 91
17. Caritatea 92
18. Uimirea și curiozitatea 93
19. Despre pasiunile acelora care se îngrămădesc
să vadă ceva periculos 94
20. Mărinimia și sfiala 95
21. Un tablou al pasiunilor
reprezentate ca într-o cursă 96

X. *Despre diferențele dintre oameni
în ceea ce privește facultatea lor de discernământ
și despre cauzele acestora* 97
1. Despre faptul că diferența de inteligență
este dată de diferitele temperamente ale creierului 97

2. Ea este dată de diversitatea constituțiilor vitale 98
3. Despre mărginire 98
4. Despre fantezie, judecare și înțelepciune 99
5. Despre frivolitate 99
6. Despre seriozitate 100
7. Despre imbecilitate 100
8. Despre îndărătnicie 100
9. Despre nebunia datorată suficienței 100
10. Despre felurile de nebunie care par să fie grade ale acesteia 101
11. Despre nebunia care provine ca urmare a unei frici nejustificate și despre gradele acesteia 102

XI. *Despre ce închipuiri și pasiuni au oamenii prin numirea lucrurilor supranaturale* 102
1, 2. Cum, de la natură, oamenii ajung să cunoască că există un Dumnezeu 102/103
3. Atributele pe care i le dăm lui Dumnezeu sunt datorate fie unei deficiențe a facultății noastre de reprezentare, fie venerației noastre 103
4. Semnificația cuvântului „spirit" 104
5. Termenii de „spirit" și „lucru incorporal" sunt contradictorii 105
6. Eroarea datorită căreia păgânii cred în demoni și în stafii; de unde vine aceasta 106
7. Cunoașterea spiritului și a inspirației care ne vine de la Sfintele Scripturi 107
8. Cum știm că Scripturile sunt cuvântul lui Dumnezeu 108
9, 10. Cum putem ști că Scripturile sunt Cuvântul lui Dumnezeu 109
11. Ce înseamnă să îl iubești pe Dumnezeu și să ai încredere în el 110
12. Ce presupune a-l cinsti și a-l venera pe Dumnezeu 111

XII. *Cum iau naștere, prin deliberare, acțiunile umane, din pasiuni* 112
1. Despre deliberare 112
2. Despre voință 112

3. Despre acțiunile voluntare, involuntare sau mixte 113
4. Acțiunile care provin dintr-un imbold neașteptat sunt voluntare 114
5. Imboldurile și pasiunile noastre nu sunt voluntare 114
6. Opinia răsplății și pedeapsa alcătuiesc și guvernează voința 114
7. Consimțământ, dispută, luptă, ajutor 115
8. Uniune 115
9. Intenție 115

XIII. *Cum acționează oamenii prin intermediul limbajului asupra minților celorlalți* 115
1. Despre instruire, persuadare, controversă și acord 115
2. Diferența între instruire și persuadare 116
4. Controversele sunt datorate dogmatiștilor 118
5. Sfatul 119
6. Promisiunea, amenințarea, porunca, legea 119
7. Exacerbarea și diminuarea pasiunilor 120
8. Cuvintele nu reprezintă semne suficiente ale gândurilor 120
9. În opiniile contradictorii, aceea care este direct asertată este preferată celei deduse ca o consecință din alta 121
10. Cel care aude ceva este interpretul limbajului celui care îi vorbește 121
11. Câteodată tăcerea este un semn al acordului 121

XIV. *Despre starea naturală și despre dreptul naturii* 122
1, 2. Oamenii sunt de la natură egali 122
3. Gloria deșartă îi face însă pe oameni să nu accepte că sunt egali unii cu alții 122
4. Comparându-se, oamenii sunt înclinați să se provoace unii pe alții 123
5. Oamenii sunt înclinați să fie părtinitori 123

6. Definiția dreptului 123
7. Dreptul asupra scopului implică
dreptul asupra mijloacelor 123
8. Fiecare om este de la natură propriul său judecător 124
9. Forța și cunoașterea fiecărui om
sunt pentru propriul său folos 124
10. Fiecare om are de la natură un drept
asupra tuturor lucrurilor 124
11. Definițiile războiului și păcii 125
12. Oamenii sunt de la natură în stare de război 125
13. În cazul unei inegalități evidente,
puterea dictează dreptul 125
14. Rațiunea dictează pacea 126

XV. *Despre renunțarea la dreptul natural prin donație și prin pact* 127
1. Legea naturii nu constă în consimțământul
oamenilor, ci în rațiune 127
2. Faptul că toți oamenii renunță la dreptul lor
asupra tuturor lucrurilor este un precept al naturii 128
3. Ce înseamnă a renunța și a transfera un drept 128
4. Voința de a transfera și voința de a accepta
sunt ambele necesare pentru cedarea dreptului 128
5. Drepturile nu pot fi transferate
doar prin cuvinte *de futuro* 129
6. Cuvintele *de futuro* împreună cu alte semne
ale voinței pot face ca un drept să fie transferat 129
7. Definiția donației libere de obligații 130
8. Contractul și felurile acestuia 130
9. Definiția pactului 131
10. Contractele bazate pe încredere reciprocă
nu sunt valide într-o stare de ostilitate 131
11. Pactele se pot realiza doar între oameni 132
12. Cum sunt anulate pactele 132
13. Pactele datorate fricii sunt valide în starea naturală 133
14. Un pact contrar unuia anterior este nul 134
15. Definiția jurământului 134

16. Jurământul trebuie efectuat de orice om
în conformitate cu religia sa 135
17. Un jurământ nu întărește o obligație 135
18. Pactele constrâng la îndeplinirea unui anumit lucru 135

XVI. *Câteva dintre legile naturii* 135

1. Despre faptul că oamenii
trebuie să respecte pactele făcute 135
2. Definiția prejudiciului 136
3. Despre faptul că prejudiciul îi aparține
întotdeauna celui cu care s-a încheiat pactul 137
4. Semnificația acestor nume: drept; nedrept 137
5. Dreptatea nu este bine împărțită
în dreptate comutativă și distributivă 138
6. Este o lege a naturii cea potrivit
căreia cel căruia i se acordă încrederea
nu se va folosi de aceasta spre dezavantajul
aceluia care i-a acordat-o 139
7. Definiția nerecunoștinței 140
8. Este o lege a naturii aceea care spune că trebuie
să ne străduim să ne înțelegem unii cu alții 140
9. Și aceea potrivit căreia un om trebuie să uite
ceva pe viitor dacă primește asigurări în acest sens 140
10. De asemenea aceea potrivit căreia răzbunarea
va privi doar viitorul 141
11. Că a-ți arăta reprosul și disprețul
este potrivnic legii naturii 142
12. Că nediscriminarea în privința schimburilor
aparține legii naturii 142
13. Că mesagerii angajați să asigure și să mențină
pacea trebuie protejați pe baza legii naturii 143

XVII. *Alte legi ale naturii* 143

1. O lege a naturii este aceea potrivit căreia fiecare om
trebuie să îl recunoască pe celălalt drept egalul său 143
2. Alta, că fiecare om să permită *aqualia aequalibus* 144
3. Alta, că lucrurile care nu pot fi împărțite,
trebuie folosite în comun 145

4. Alta, că lucrurile care nu pot fi nici împărțite, nici folosite în comun, vor fi trase la sorți 145
5. Sorții naturali, primogenitura și prima ocupare 146
6. Că oamenii se supun arbitrării 146
7. Despre arbitru 147
8. Că nici un om nu trebuie să își impună sfatul asupra altuia dacă acesta nu dorește aceasta 147
9. Cum se poate ști dintr-o dată ce este legea naturii 148
10. Că legea naturii devine efectivă după ce oamenii au siguranța că și ceilalți o respectă 149
11. Dreptul natural nu poate fi luat prin nici un obicei iar legea naturii nu poate fi abrogată prin nici un act 149
12. De ce dictatele naturii sunt numite legi 150
13. Orice este împotriva conștiinței unui om care este propriul său judecător este împotriva legii naturii 150
14. Despre *malum poenae*, *malum culpae*, virtute și viciu 150
15. Înclinația către sociabilitate înseamnă a îndeplini legea naturii 152

XVIII. *O confirmare a celor de mai sus pornind de la Cuvântul lui Dumnezeu* 152

O confirmare bazată pe Sfânta Scriptură a principalelor puncte menționate în ultimele două capitole privind legea naturii 152

XIX. *Despre necesitatea și despre definiția unui corp politic* 158

1. Despre faptul că oamenii, în pofida acestor legi, sunt încă într-o stare de război, până când se simt în siguranță unul față de celălalt 158
2. Legea naturii în război nu este altceva decât onoarea 158
3. Nu există siguranță fără acordul mai multora 159
4. Acordul mai multor oameni nu poate fi păstrat în lipsa unei puteri pe care aceștia să o respecte 160
5. Motivul datorită căruia acordul este întâlnit la mai multe creaturi lipsite de rațiune și nu la om 160

6. Despre faptul că uniunea este necesară pentru menținerea acordului 162
7. Cum este realizată o uniune 162
8. Definiția corpului politic 163
9. Definiția corporațiilor 163
10. Definiția suveranului și a supusului 163
11. Două feluri de corpuri politice: cele patrimoniale și republica 164

Partea a II-a
DE CORPORE POLITICO

XX. *Despre ce este necesar pentru constituirea unei republici* 167

1. Introducere 167
2. O mulțime înaintea uniunii sale nu este o persoană și nu i se pot atribui acțiuni la care fiecare nu a consimțit în mod expres 168
3. Consimțământul expres al fiecărui individ se cere la început pentru a da dreptul majorității să implice întregul. Democrația, aristocrația, monarhia 169
4. Uniunea democratică, aristocratică sau monarhică poate fi instituită pentru totdeauna sau pentru un timp limitat 170
5. Fără siguranță nu este cedat nici un drept privat 170
6. Pactele de guvernare, fără puterea de constrângere, nu oferă siguranță 171
7. Puterea de constrângere constă în a nu rezista aceluia care o are 172
8. Sabia războiului este în aceleași mâini în care este și sabia dreptății 172
9. În toate dezbaterile, atât judiciare cât și deliberative, decizia este anexată sabiei 173
10. Legea civilă definită, elaborarea sa anexată sabiei 173
11. Numirea magistraților și a miniștrilor este și ea anexată aceleiași 173
12. Puterea suverană presupune imunitate 174

13. O republică presupusă, unde mai întâi
sunt făcute legile, și republica după aceea 174
14. Despre aceeași idee, respinsă 175
15. Formele mixte de guvernare ce se presupune
că se găsesc în suveranitate 176
16. Respingerea 177
17. Guvernarea mixtă are un loc în administrarea
republicii, sub un suveran 178
18. Raţiunea și experienţa dovedesc că în fiecare
republică există undeva o suveranitate absolută 179
19. Unele din mărcile principale
și infailibile ale suveranităţii 179

XXI. *Despre cele trei feluri de republică* 181
1. Democraţia precede orice altă întemeiere a guvernării 181
2. Poporul suveran nu încheie pacte cu supușii 182
3. Nu se poate spune cu adevărat că poporul suveran
poate să vatăme pe un supus 182
4. Greșelile poporului suveran sunt greșelile oamenilor
privaţi prin ale căror voturi este adoptat un decret 183
5. Democraţia este de fapt o aristocraţie a oratorilor 184
6. Cum se formează aristocraţia 184
7. Nu se poate spune cu adevărat că corpul nobililor
poate să vatăme un subiect 185
8. Alegerea nobililor aparţine propriei lor clase 185
9. Un rege electiv nu este suveran sub
specia proprietăţii, ci al uzului 185
10. Un rege care domnește cu condiţii nu este suveran
sub specia proprietăţii, ci a uzului 187
11. Cuvântul „popor" este echivoc 188
12. Obedienţa dispare prin slobozirea de către suveran 190
13. Cum trebuie înţelese aceste sloboziri 190
14. Obedienţa dispare prin exil 191
15. Prin cucerire 191
16. Prin necunoașterea dreptului de succesiune 191

XXII. *Despre puterea stăpânilor* 191
1. Titlurile dominaţiei.
Definirea stăpânilor și servitorilor 191

2. Lanțurile și alte piedici materiale
sunt supoziția inexistenței unei legături
pe bază de pact. Definirea sclavului 192
3. Servitorii nu dețin proprietate împotriva
stăpânului lor, însă pot avea una împotriva
celorlalți servitori 193
4. Stăpânul are dreptul să își înstrăineze servitorul 193
5. Servitorul servitorului este servitorul stăpânului 194
6. Cum dispare servitutea 194
7. Stăpânul mijlociu nu poate să îl elibereze pe servitor
de ascultarea pe care o datorează stăpânului suprem 194
8. Titlul pe care îl are omul pentru a domina fiarele 195

XXIII. *Despre puterea taților și
despre regatul patrimonial* 196
1. Dominația asupra copiilor
este la origine dreptul mamei 196
2. Preeminența sexului nu acordă copilul tatălui
mai curând decât mamei 197
3. Titlul tatălui sau mamei asupra persoanei copilului
nu este dat de generare, ci de ținerea lui în viață 197
4. Copilul unei servitoare este
sub dominația stăpânului său 198
5. Dreptul copilului este acordat de mamă
uneori prin pact expres formulat 199
6. Copilul unei concubine nu este
al tatălui pe baza acestui titlu 199
7. Copilul soțului și soției este sub puterea tatălui 199
8. Tatăl, ori acela sau aceea care crește copilul,
are putere absolută asupra sa 200
9. Ce este libertatea supușilor 200
10. O familie mare este un regat patrimonial 201
11. Succesiunea la puterea suverană absolută
este reglementabilă prin testament 201
12. Deși succesorul nu este declarat, totuși
întotdeauna trebuie să se presupună că este unul 202
13. Copiii care sunt preferați la succesiune
înaintea oricăror altora 202

14. Băieții înaintea fetelor 202
15. Cel mai în vârstă înaintea celorlalți frați 203
16. Fratele după copii 203
17. Succesiunea posesorului urmează aceeași regulă
ca și succesiunea predecesorului 203

XXIV. *Neajunsurile comparate ale diferitelor forme de guvernare* 203
1. Folosul republicii și acela al membrilor săi este același ... 203
2. Pierderea libertății sau lipsa proprietății asupra bunurilor
care să fie exercitată împotriva suveranului
nu sunt inconveniente reale 205
3. Monarhia este aprobată de exemplele cele mai vechi 207
4. Monarhia este mai puțin supusă pasiunilor
decât alte feluri de guvernare 208
5. Supușii unei monarhii sunt mai puțin înclinați către
înavuțire privată decât aceia ai altor forme de guvernare ... 209
6. Supușii unei monarhii sunt mai puțin înclinați
către violență decât aceia ai altor forme de guvernare 210
7. În monarhii legea este mai puțin schimbătoare
decât aceea din alte forme de guvernare 210
8. Monarhiile sunt mai puțin capabile de disoluție
decât alte forme de guvernare 210

XXV. *Supușii nu trebuie să-și urmeze judecățile personale în materie de controverse religioase* 211
1. Expunerea unei dificultăți privitoare
la supunerea absolută față de un om, ce se ivește
din supunerea noastră absolută față de
Dumnezeu cel Atotputernic 211
2. Această dificultate apare numai la acei creștini
care neagă că interpretarea Scripturii depinde
de autoritatea suverană a republicii 212
3. Legile omenești nu sunt făcute să guverneze
conștiințele oamenilor, ci cuvintele și acțiunile lor 213
4. Locuri din Scriptură ce dovedesc obediența
pe care creștinii trebuie să o aibă față de suveranul lor,
în orice privință 213

5. O distincție expusă între un punct fundamental al credinței și unul adăugat 214
6. O explicare a punctelor fundamentale ale credinței 215
7. Adeziunea la aceste puncte fundamentale este tot ce este nevoie pentru mântuire, în ce privește credința 216
8. Alte puncte care nu sunt fundamentale nu sunt necesare pentru mântuire din punctul de vedere al credinței și nu se poate cere mai multă credință de la unul decât de la altul 219
9. Cele adăugate nu sunt chestiuni de credință necesare unui creștin 220
10. Cum credința și dreptatea concură la mântuire 223
11. În republicile creștine obediența față de Dumnezeu și față de oameni merg împreună 225
12. Interpretarea tezei că orice este împotriva conștiinței este un păcat 225
13. Toți oamenii admit necesitatea delegării deciderii controverselor către o autoritate omenească 226
14. Creștinii sub un infidel sunt eliberați de injustiția de a nu îl asculta, în cele ce privesc credința necesară mântuirii, prin non-rezistență 227

XXVI. *În controversele religioase supușii nu sunt obligați să urmeze judecata vreunei autorități care nu este dependentă de puterea suverană* 227

1. Întrebare despre cine sunt magistrații în regatul lui Cristos 227
2. Exemplificarea acestei chestiuni prin controversele dintre Moise și Aaraon și dintre Moise și Core 228
3. Printre evrei puterea seculară și cea spirituală se aflau în aceleași mâini 229
4. Paralela între cei doisprezece prinți ai Israelului și cei doisprezece apostoli 229
5. Paralelă între cei șaptezeci de prezbiteri și cei șaptezeci de discipoli 230
6. Ierarhia bisericii în vremea Mântuitorului nostru constă în doisprezece și șaptezeci 230
7. De ce Cristos nu a uns preoți pentru sacrificii, așa cum a făcut Moise 231

8. Ierarhia bisericii în vremea apostolilor. Apostoli, episcopi și preoți 231
9. Predicarea Evangheliilor nu era un ordin ci o povață 232
10. Excomunicarea. Suveranii erau conducători ecleziastici imediat după Cristos 234
11. Nimeni nu poate avea pretenția unei opinii religioase juste care să se opună ascultării datorate republicii. Dumnezeu a vorbit omului prin vice-regenții săi 236

XXVII. *Despre cauzele rebeliunilor* 237
1. Lucrurile care predispun la rebeliune. Nemulțumirea, pretenția și speranța succesului 237
2. Nemulțumirea care împinge spre rebeliune constă în parte din frica de nevoie sau de pedeapsă 238
3. În parte constă în ambiție 238
4. Șase pretexte de rebeliune 239
5. Primul dintre ele: că oamenii nu trebuie să facă nimic împotriva conștiinței lor, respins 241
6. Al doilea: că suveranii sunt supuși propriei lor legi, respins 241
7. Al treilea: că suveranitatea e divizibilă, respins 242
8. Al patrulea: că supușii au o proprietate distinctă de dominația suveranului, respins 244
9. Al cincilea: că poporul e o persoană distinctă de suveran, respins 244
10. Al șaselea: că tiranicidul e just, respins 245
11. Patru feluri de speranță într-o rebeliune 245
12. Două lucruri necesare autorului rebeliunii: multă elocvență și puțină înțelepciune 246
13. Autorii rebeliunilor sunt în mod necesar oameni cu puțină înțelepciune 246
14. Aceștia sunt cu necesitate elocvenți 248
15. În ce fel concură acestea la efectele lor comune 249

XXVIII. *Despre datoriile celor care dețin puterea suverană* 249
1. Legea care stă deasupra suveranilor, *salus populi* 249

2. Suveranii trebuie să stabilească religia pe care
ei o socotesc cea mai bună 250
3. Ține de legea naturii interzicerea copulațiilor
nenaturale, uzul promiscuu al femeilor,
femeia să aibă mai mulți bărbați, și căsătoria
cu un grad înalt de cosanguinitate 250
4. A lăsa cuiva atâta libertate cât e cu putință,
fără ca publicul să fie vătămat, să rânduiască
cele necesare comerțului și muncii, și să interzică
cheltuielile excesive, sunt datorii ale suveranului
în acord cu legea naturii 251
5. *Meum* și *tuum*, care să fie rânduite pentru supuși,
distincte unul de altul, și sarcinile republicii stabilite
în acord cu cheltuielile fiecăruia, o datorie
a suveranului în acord cu legea naturii 252
6. O putere extraordinară pentru a judeca abuzurile
magistraților este necesară pentru pacea republicii 253
7. Suprimarea popularității acelora care critică guvernarea
prezentă este necesară pentru evitarea tulburărilor 254
8. Educarea morală și politică a tinerilor
este necesară pentru a păstra pacea între supuși 254
9. Evitarea războaielor care nu sunt necesare
este o datorie necesară a suveranului în vederea
apărării republicii 255

XXIX. *Despre natura și felurile legilor* 256

1. Toate expresiile minții privitoare la acțiunile
viitoare sunt pacte, sfaturi sau ordine 256
2. Diferența dintre o lege și un pact 256
3. Ordinul celui al cărui ordin e lege
în ceva este lege în orice 257
4. Diferența dintre lege și sfat 258
5. Diferența dintre *jus* și *lex* 258
6. Diviziunea legilor în divine, naturale și civile;
scrise și nescrise; simple și penale 259
7. Legea morală divină și legea naturii
sunt unul și același lucru 260

8. Legile civile sunt măsura binelui și răului și al celorlalte lucruri care sunt subiect de controversă 260
9. Legea marțială este o lege civilă 262
10. Legile scrise sunt constituțiile puterii suverane; cele nescrise nu sunt altceva decât rațiunea. Obiceiurile și opiniile ajung să aibă forța legii prin consimțământul tacit al suveranului 262

Scrisoare către domnul Glen 265
Viața mea în versuri 267